NICOLAI HARTMANN

LA FILOSOFÍA DEL IDEALISMO ALEMÁN

TOMO I

BIBLIOTECA DE FILOSOFIA

EDITORIAL SUDAMERICANA

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR EL PROFESOR JUAN ADOLFO VÁZQUEZ

NICOLAI HARTMANN

LA FILOSOFÍA DEL IDEALISMO ALEMÁN

Traducción de
HERNÁN ZUCCHI

TOMO I
FICHTE, SCHELLING Y LOS ROMÁNTICOS

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley. © *1960, Editorial Sudamericana Sociedad Anónima, calle Alsina 500, Buenos Aires.*

TÍTULO DEL ORIGINAL EN ALEMÁN:

"DIE PHILOSOPHIE DES DEUTSCHEN IDEALISMUS. FICHTE, SCHELLING UND DIE ROMANTIK."

PRÓLOGO

Dos diferencias acusa este libro en relación con las otras exposiciones sobre la misma materia. Considera que la significación de los grandes sistemas idealistas no se agota en lo que tienen de sistemático; ve en ellos el desarrollo de un capital filosófico que, en cuanto filosófico, no es idealista, sino que es, o debiera ser, peculiar de toda filosofía. El interés dominante no radica en las grandiosas doctrinas conforme al punto de vista parcial de los grandes maestros, sino en la vastedad del horizonte de problemas y en el vigor de su penetración, que se encuentra en la entera extensión de la línea o en algunos de sus puntos.

El idealismo es una forma especial del adentramiento progresivo del pensamiento, y esta forma es la que predomina en la época que transcurre de Kant a Hegel. Todos los contenidos de los problemas, en mayor o menor grado, reciben en estos pensadores un cuño idealista. Pero esos mismos contenidos no son en manera alguna idealistas, y el tratamiento que reciben aquí es, en cuanto tal, algo que de todo punto difiere del ulterior desarrollo de las teorías en las que se inserta. Quien todavía hoy conserve una actitud puramente idealista encontrará por cierto un más fácil acceso a estas teorías; su pensamiento participa precisamente de la forma en que pensaban aquellos pensadores. Pero en sí mismo el contenido del problema que ellos elaboraron pertenece tanto histórica como sistemáticamente a una conexión más vasta, que ha de tornarse visible y fructífera ante la mirada filosófica, inclusive ante la de adverso punto de vista. En este libro se considerará esta conexión.

Casi la totalidad de los problemas filosóficos fundamentales experimenta en los sistemas idealistas un ahondamiento radical y aun en parte una iluminación nueva. El valor de semejante conquista es imperecedero, pues es independiente de la medida en que la satisfagan los intentos de solución de aquellos sistemas. Ahora bien, si la construcción de sistemas consiste únicamente en las conclusiones, si permanece y cae con ellos la imagen del mundo allí trazada, no creo exagerado afirmar que el análisis de los problemas en el pensamiento de Fichte y Schelling es una empresa mucho más grande y que perdura con más vigor en un sentido muy diferente al de sus imponentes edificios sistemáticos. Es ella lo permanente, lo que vive en su filosofía hoy como hace cien años —en medio de la pasajera labor humana de la especulación ambiciosa. En un sentido aun más alto, algo similar puede decirse de Hegel, como lo probaremos en la segunda parte de esta obra.

Pero esto en manera alguna implica que pudieran recortarse históricamente los contenidos de los problemas, sin necesidad de ir en pos de los sistemas mismos. Sólo a través de estos últimos el camino nos conduce hacia los problemas. He adoptado este camino siguiendo los rastros de los predecesores, en tanto los he hallado. Y aquí se encuentra el segundo punto en el que yo, frente a las demás exposiciones, me esfuerzo por ofrecer al lector algo nuevo. En nuestra época, inclinada a la especulación, no se hace necesario tanto la interpretación, es decir, la opinión del expositor, como un contacto directo del lector con el pensador expuesto. Exteriorizar pensamientos sobre Fichte, por ingeniosos que sean, es algo diferente de hacer oir los pensamientos de Fichte. Sin duda el trazado de la línea dialéctica de sus pensamientos justifica en parte el procedimiento usual de establecer exposiciones fijas en lugar del movimiento vivo, pero sucede por lo común que el expositor, en su afán de ser comprensible, presenta al lector únicamente la fórmula

fija, escatimando así la vida ondulante del pensamiento. El hecho de que se pueda apreciar el idealismo alemán en un sentido totalmente diferente lo demuestra de modo ejemplar la obra de Richard Kroner Von Kant zu Hegel *["De Kant a Hegel"], obra acabada y que inaugura nuevos métodos cuyo primer volumen (Tubinga, 1921) contiene por primera vez el análisis de los problemas, de gran valor dialéctico, del Fichte de la juventud, y de Schelling. Nuestra exposición no pretende competir con esa obra que descansa totalmente en un nuevo ahondamiento del tema; su marco es más limitado, su tarea es puramente introductora. A quien esté seriamente interesado en este tema lo remito expresamente a esa obra fundamental.*

NICOLAI HARTMANN

INTRODUCCIÓN

La serie de pensadores filosóficos que llamamos "idealistas alemanes", es decir, la pleamar, única en su género, de sistemas que se agolpan y se superan, y el riquísimo encadenamiento de controversias literarias, cuyo conjunto representa para la posteridad la "época del idealismo alemán", es un movimiento espiritual que, en cuanto a concentración y altura especulativa, casi ningún otro puede ponérsele a la par. Se inicia alrededor del año 80 del siglo XVIII, y sus últimas ramificaciones se internan hasta la mitad del XIX. Su punto culminante está situado en el primer decenio del último siglo, cuando Fichte, el infatigable creador, alcanza la sosegada madurez de su desarrollo espiritual, el precoz Schelling publica los más importantes y eficaces de sus escritos, y Hegel, de andar pausado, elabora la concepción fundamental de su gigantesco sistema. La capital de este mundo espiritual, en sí mismo cerrado, es, por dos decenios, la Universidad de Jena, en donde desde la primera presencia de Reinhold (1787) hasta la salida de Hegel (1808) trabajan, enseñan y están en un recíproco y activo intercambio personal los conductores del movimiento. Más tarde encuentra una segunda patria en la flamante Universidad de Berlín, donde despliegan su acción Fichte, Schleiermacher y Hegel.

Sin embargo, lo que reúne estrechamente en un grupo unitario a los pensadores del idealismo alemán, no obstante su profunda diferencia y aun sus conscientes oposiciones y diferendos, es, en primer lugar, la común situación del problema. Para todos ellos el punto de partida es la filosofía

kantiana, cuya riqueza inagotable en los planteamientos de los problemas siempre suscita renovados intentos de solución. Cada uno de estos pensadores está vinculado a ella del modo más meticuloso y, esforzándose por subsanar sus defectos presuntos o reales, trata de solucionar el resto de sus problemas consumando las tareas por ella iniciadas. La meta común a todos es la creación de un vasto sistema de filosofía, estrictamente unitario y basado en fundamentos últimos e inconmovibles. A todos se les presenta claramente ante los ojos el ideal de aquella "metafísica futura", a la que la denodada labor intelectual de Kant sólo había aportado los prolegómenos. Por cierto, no se les escapaba que Kant en las dos últimas *Críticas* había instituido esta metafísica en sus líneas fundamentales. Pero a ellos no les bastaban dichas líneas fundamentales. De un solo golpe y a través de una unívoca certeza debe nacer el sistema que llevará a término la idea de la filosofía.

La dirección en que buscaban este sistema ideal difiere en cada uno, y así, de hecho, en cada nuevo proyecto se gesta un sistema diferente: a pesar de la íntima afinidad de concepción filosófica que descubrimos en aquellas creaciones, vista a la luz de una posición histórica lejana nos parece que prepondera sobre cualquier oposición. Pero a todos ellos es común la creencia de que semejante sistema ideal es posible, e inclusive alcanzable por la razón humana. Todo el movimiento se halla bajo el signo de un optimismo filosófico de vigor juvenil y propenso a crear. Para estos pensadores todo escepticismo significa un estadio de tránsito, es decir, una instancia de prueba y de reflexión, o bien un camino que lleva a una interiorización y agotamiento de los problemas.

De aquí que en general se puede indicar el elemento característico de las grandes doctrinas idealistas como la marcha unitaria hacia el sistema. No es que los pensadores anteriores no se hubieran esforzado por procurarse un cua-

dro de conjunto: lo cierto es que no arrancan del aspecto cerrado de la unidad del todo, como tampoco lo proporcionan formalmente en su exposición, o lo expresan sólo de un modo imperfecto. En primer lugar, van en pos de problemas particulares o grupos de problemas; es una imagen metódicamente unitaria y fundamentalmente cerrada. Como la *Ética* de Spinoza es por completo excepcional. Por el contrario los idealistas, tanto unos como otros, se dirigen desde el comienzo a la idea de la totalidad. Casi todas sus obras dan un nuevo esbozo de sistema, y más de uno, en el curso del desenvolvimiento intelectual ulterior, vuelve a transformar el sistema concebido anteriormente. La época postkantiana se pone así en manifiesta oposición a Kant, para quien, a pesar del profundo enfoque metafísico fundamental, la primera exigencia era no tanto el sistema como, en último término, la "crítica" en cuanto supuesto del sistema. Para el espíritu de la metafísica especulativa que nuevamente se despierta con el idealismo alemán, en la simple "ocupación de la crítica", aunque no se la considere en modo alguno escéptica, se halla algo negativo, es decir, meramente preparatorio. No es ningún azar la serie precipitada de los grandes sistemas que siguen a Kant. Es la reacción histórica de la sistemática constructiva en contra de la crítica destructiva, o, si se quiere caracterizar más agudamente los contrastes tal como sus representantes mismos los podían sentir, es la reacción del sistematismo contra el criticismo.

Los primeros pensadores postkantianos se proponen no tanto transformar como comprender la verdadera doctrina kantiana. El hecho de que no abundara semejante comprensión no ha de sorprender, dada la dificultad de las investigaciones de la *Crítica de la razón pura*. La filosofía popular que predomina en la época de la Ilustración expirante no había adelantado en esta tarea. Lo que el "sano entendimiento humano" no podía concebir, tenía que juzgarlo como paradójico, y hasta como amenazador de su propia

autoridad. Cuanto menos se entendía a Kant, tanto más absurda tenía que parecerle a cualquiera la empresa de la *Crítica*. La sátira de Nikolai la caracterizaba como un desvío de la razón que ya no se comprende a sí misma, y hasta los pensadores más serios de la escuela wolffiana, como Moisés Mendelssohn, sólo supieron sacar de ella el aspecto negativo, es decir, el escepticismo metafísico. De un modo semejante la juzgó Herder en su *Metacrítica* (1799) y encontramos rasgos del mismo espíritu hasta en los escritos más tardíos de Jacobi, que se esfuerza seriamente por comprender a Kant.

Es mérito de Reinhold el haber dado el impulso más decidido para promover una diferente forma de estimación. Dieron la iniciativa sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* publicadas en 1786-87 en el *Mercurio alemán* de Wieland. Con una acertada decisión, copiando de un modo fiel el camino que él mismo se había abierto para la inteligencia de la *Crítica de la razón pura*, convirtió en punto de partida aquellos aspectos de la doctrina kantiana que generalmente se resistían a la comprensión de un círculo más amplio: a saber, los problemas morales y religiosos. En su exposición relataba la impresión de lo que espontáneamente sentía y de lo que íntimamente vivía, como jamás podría haberla producido Kant con su lenguaje objetivo, cauteloso y equilibrado.

Sin embargo, con la divulgación de la doctrina kantiana no se introduce únicamente la interpretación de su sentido peculiar, sino casi al mismo tiempo la tendencia a rebasar algunos de sus puntos insatisfactorios. Reinhold mismo hizo el primer intento de este tipo, y así, al par, llegó a convertirse en el primer continuador de la nueva doctrina. El impulso que parte de él es, desde el comienzo, doble: por una parte va hasta Kant, pero, por otra, va más allá, es decir, acusa la tendencia a rebasarlo.

Ambas direcciones se reflejan con claridad en el desarrollo

que arranca de él y, en parte, son las mismas cabezas filosóficas las que continúan trabajando tanto en una como en otra dirección. Sin embargo, los dos movimientos describen círculos muy diferentes que requieren una atención especial. Inmediatamente vinculada a Reinhold surge en la última década del siglo XVIII una serie de defensores y adversarios de la filosofía crítica, que en primer término se entregan a la interpretación de Kant y a tomar posición frente a él. A esta serie pertenecen Schulze, Maimón y Beck; emparentados de un modo más lejano están Jacobi y Bardili. Sólo pocos años después, y todavía en la misma década, con la presencia de Fichte se inicia un movimiento nuevo y más vasto, cuyos conductores se asignan independientemente los más altos objetivos especulativos. Bardili en parte pertenece a él, pero además de Fichte, Schelling y Hegel, abraza también a Schopenhauer, a Krause, como a una serie de epígonos de éste, y desemboca en el tardío éxito literario de Schopenhauer.

La temprana escuela de poetas románticos desempeña un particular papel integrador en este movimiento filosófico. Su influjo se ejerce casi contemporáneamente al de los primeros trabajos de Schelling y en estrecha relación recíproca con los progresos de este filósofo. F. Schlegel y Novalis son, ante todo, los que se aventuran en el campo filosófico y consagran a la especulación idealista el sentido de su anhelo encaminado a lo infinito e irracional. Dentro de ciertos límites, de modo similar rige esto también para Hölderlin. Muy estrechamente vinculado a esta misma corriente espiritual se halla el influjo que, al par, logran una serie de pensadores anteriores: Plotino, Giordano Bruno, Spinoza y Jacob Böhme. El elemento romántico, panteísta y místico opera en la estructura del pensamiento crítico y sistemático como un cuerpo extraño que paulatinamente lo impregna desde dentro y lo desvía de su recto camino. El último Fichte, el Schelling intermedio y la elevación filosófica de Hegel

no pueden concebirse sin este elemento. Todavía más hondamente se halla su influjo en la labor intelectual de Schopenhauer que evidentemente guarda una estrecha conexión con aquel elemento. El giro que desde aquí ha experimentado el idealismo, determinado de un modo racional por Kant, se acusa del modo más positivo en el campo de la ética, estética y filosofía de la religión. Pero el irracionalismo propiamente dicho penetra tardíamente en la última fase de Schopenhauer y Schelling, mientras que Hegel, que debe al poetizar y a la vida romántica una pléyade de motivos intelectuales, nunca desconfía de la omnipotencia de la razón.

La evolución de cada uno de los filósofos particulares acusa en toda esta línea una variada serie de fases que se entrecruzan recíprocamente y se condicionan entre sí de diversa manera. No puede separarse cronológicamente la actividad de los individuos con respecto a la de los demás. La aparición de un pensador sigue tan de cerca a la del otro que su evolución personal no está condicionada unilateralmente por predecesores y continuadores, sino que corre paralelamente a través de las influencias y oposiciones recíprocas. Para ilustrar este hecho se ha agregado como apéndice a este volumen una tabla cronológica de las obras filosóficas más importantes de toda la época idealista, la cual comienza con la *Crítica de la razón pura* y acaba con las últimas publicaciones de Schelling y Schopenhauer. Las obras editadas más tarde por la posteridad, aun cuando sean de decisiva importancia para el cuadro total del filósofo, como ocurre con Fichte y Hegel, no tienen cabida en la tabla que incluye nada más que obras efectivamente editadas; sólo semejantes obras desempeñan un papel en la trama de los hilos que diversamente se entrecruzan causando un vivo y recíproco influjo. Por el contrario, en vista de la integridad del cuadro de conjunto, las principales obras de algunos pensadores que, como Fries y Herbart, no se cuentan directamente como idealistas, se incluyen en la tabla

porque su ordenamiento temporal entre las creaciones del idealismo es, en forma mediata, característico de ellas. Esta situación histórica no deja de crear dificultades para la exposición de toda la época. No es posible comprender la evolución de un filósofo sin referirla a otro. El desarrollo ulterior del uno supone en parte lo que en la exposición sólo puede hacerse en el que sigue inmediatamente. De suma importancia es esto en Schelling, que en sus comienzos persigue muy de cerca a Fichte, e inclusive en parte lo repite, pero en sus últimas producciones trasciende temporalmente a Hegel y, en el curso de su labor de casi 50 años recorre no menos de 5 sistemas claramente diferentes. En el mismo caso se encuentra Fichte, quien ha dejado muchos proyectos de sistemas reiniciados por él de continuo. El Fichte último no ha de entenderse históricamente sin Schelling; el Schelling intermedio sin los románticos y el último sin Hegel.

Un procedimiento puramente histórico por problemas, que renunciara a la exposición unitaria de filósofos particulares, podría superar inmediatamente esta dificultad. Mas, en ella, habría que desistir por completo de los rasgos característicos del filósofo particular, que continuamente acompañan a su desarrollo individual. Y de estos rasgos depende precisamente todo cuanto en cierta manera interesa y es capaz de cautivar a los epígonos actuales, que parten de perspectivas totalmente diferentes en medio de la heterogeneidad de la estructura intelectual de los idealistas. La exposición presente ha renunciado a la sucesiva presentación histórica por problemas de la evolución sistemática, en tanto lo requería la imagen unitaria de las grandes figuras de pensadores individuales. Los envíos a lo que antecede y a lo que sigue tratan de subsanar este defecto evitando la falsa ilusión de autonomía del particular y recordando de continuo que sus condiciones están muy ramificadas. Eventualmente hemos añadido, como complemento, la imagen de conjunto de desarrollos individuales de problemas.

CAPÍTULO I

KANTIANOS Y ANTIKANTIANOS

1. Reinhold

El hecho de que una gran idea, una vez comprendida y plasmada, estalle inflamando, se propague, remueva mil problemas adormecidos e induzca a los espíritus mejor dotados de una época a una constante e infatigable labor, quizás nunca haya sido tan manifiestamente palpable en la historia de la filosofía como ocurrió con las ideas críticas de Kant en el movimiento del idealismo alemán que se enlaza inmediatamente con él. Pero es bien comprensible que en un movimiento de este tipo estas ideas no desempeñan un papel en los espíritus verdaderamente creadores, geniales, sino justamente en aquellos necesitados de acercamiento y aptos para la comprensión; los del todo autónomos se limitaron a seguirlas a una prudente distancia. Los epígonos inmediatos de Kant, como Reinhold, Maimón, Beck, y no menos los adversarios, como Schulze y Jacobi, delatan aún el tipo del adepto que combate la doctrina del maestro y que de una u otra forma está bajo su hechizo. Reinhold, el primer intérprete de Kant, es quien muestra con más pureza este tipo; aprehende las nuevas ideas, las hace patentes y comprensibles, y proporciona el primer intento sistemático de desarrollarlas. Tomando partido junto a él, y en la concepción que tienen de Kant, se distinguen así los primeros epígonos y adversarios de la filosofía crítica.

Sin embargo, esta concepción en modo alguno es exhaustiva. Arranca de las necesidades metafísicas de la fe moral y religiosa, mostrando cómo la Crítica mantiene abiertas las puertas en la forma de tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad, y hace explícitas las densas investigaciones teoréticas de Kant como condiciones que aseguran estas necesidades muy íntimas del espíritu. Si debido a esto Reinhold delata claramente la actitud de la filosofía popular de la ilustración que Kant había combatido conscientemente, es sobre todo en el campo teorético donde muestra estrechez de miras. La idea de la *Crítica de la razón* se resuelve para él en dos pares de conceptos: forma y materia de un lado, fenómeno y cosa en sí de otro. Por importantes que sean estos conceptos en la construcción de la *Crítica*, en modo alguno agotan su esencia. Sin embargo, Reinhold, destacando estas dos líneas de ideas, encontró temas tales que fomentaron el conflicto de las opiniones. En los años que siguen inmediatamente, la cosa en sí se convirtió en el objeto central de discusión filosófica. Las propias formulaciones de Kant, que en este punto no son de ningún modo claras, favorecen el crecimiento del problema en litigio. Schulze, Maimón, Jacobi y Beck consideran la cosa en sí como el problema central y decisivo de la *Crítica*, mientras que Fichte como Schelling comienzan sus primeros esbozos de sistemas con investigaciones en un todo semejantes. Si se hace abstracción de ciertos aspectos elevados de la especulación de la Lógica hegeliana, se puede afirmar que en una forma potenciada y muy variada, se conserva la misma línea problemática a través de toda la época del idealismo alemán; aún encontramos a Schopenhauer navegando por las mismas aguas con la dualidad de voluntad y representación. Inclusive no puede resistirse a la impresión de que, a pesar de la gran preponderancia que posteriormente logran otras series de problemas, la energía impulsora y la agudeza del punto de partida con que todos estos pensadores saben sos-

tener su idealismo teorético quedan enlazadas del modo más estrecho con el conflicto en torno a la cosa en sí provocado por la interpretación kantiana de Reinhold. Cualquiera sea el modo en que se conciba el ser en sí en este gran concepto enigmático, ese ser en sí fue y sigue siendo un elemento antiidealista, incluso el elemento antiidealista propiamente dicho que yace en el umbral del idealismo y que fue imposible evitar sin hacerlo desaparecer. Y porque Kant no había rechazado del todo la cosa en sí, la filosofía crítica en su interpretación dual pareció, por así decirlo, rota en dos fragmentos que, de entonces en adelante, los filósofos trataron de sobrepujar pegándolos entre sí.

Carlos Leonardo Reinhold, que nació en Viena en 1758, entró a los 14 años en el colegio jesuita de Santa Ana, y cuando poco después éste fue disuelto, ingresó en un colegio de barbabitas, al que perteneció durante nueve años, al comienzo como novicio y luego como maestro de filosofía. Hacia el fin de esta época estuvo bajo el influjo de un círculo de ilustrados y en 1783, movido por este deseo de libertad, viajó secretamente a Leipzig. Allí fue descubierto y, puesto que se le había hecho imposible el retorno, se encaminó a Weimar. Una recomendación le abrió las puertas de la casa de Wieland. Llegó a ser yerno de Wieland y colaborador en el *Mercurio alemán*. Aquí conoció, en 1785, la *Crítica de la razón pura* y después de una seria lucha con los nuevos problemas se convirtió en su prosélito más entusiasta. Ya al año siguiente escribe sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*. Esta primera obra, que fue para los contemporáneos la primera guía de Kant, le hizo de repente conocido, le significó la aprobación de Kant y lo introdujo como profesor de filosofía en la Universidad de Jena. Durante los 7 años de su actividad docente en Jena se lo vio a la altura de su obra. Durante esos años surge la *Filosofía elemental*. La encontramos expuesta en tres obras principales: en el *Ensayo de una nueva teoría de la facultad*

de representación humana (1789), en *Contribuciones para la rectificación de los errores de la filosofía* (1790) y en el *Fundamento del saber filosófico* (1791). En el año 1794 Reinhold aceptó la invitación de ir a Kiel, donde enseñó hasta su muerte en 1823. Su espíritu extraordinariamente activo, apto para cambios, no pudo estancarse en lo que había efectuado. Se transformó sin vacilar. Hacia el año 1797 se hizo partidario de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, que él mismo defendió y enseñó; años después, Jacobi logró que él cambiara por su filosofía de la fe; y desde 1800 fue discípulo de Bardili en cuya *Primera lógica* intuyó con justo sentido filosófico el importante germen de nuevos desarrollos intelectuales, intuición a la que muchos sistemas posteriores dieron la razón de una manera que entonces él no pudo presentir. Por último intenta una sinonímica filosófica, que pasa inadvertida. Es aleccionador ver en él el ejemplo de un espíritu jamás sosegado que infatigablemente busca renovarse. Sólo su filosofía elemental ha logrado una significación autónoma que para Fichte y Schelling se convirtió en estímulo de sus primeros trabajos. Únicamente de ella nos ocuparemos aquí.

Reinhold aparece como el primero que pretende transformar la *Crítica* en sistema. La *Crítica*, en su parte teorética, arranca de la experiencia, en la práctica de la ley moral, es decir, de un principio. Por tanto, le falta el supuesto unitario, el principio vasto del que todo se pueda deducir. Ahora bien, Reinhold cree conocer semejante principio en la "tesis de la conciencia", así llamada por él: en la conciencia la representación es diferente de lo representado y del que representa, y se refiere a ambos. Ni el sujeto ni el objeto coinciden con la representación. Pero ambos, en cuanto momentos, están contenidos en ella. Pero la conciencia representativa conoce inmediatamente tanto esta diferencia como esta correspondencia mutua, lo que significa que la tesis de la conciencia es autónoma, es decir, en sí

misma evidente. Se da en el simple hecho de la conciencia, por tanto, es cierta. Por consiguiente, también es cierto todo cuanto se pueda deducir de ella. Pero la deducción ocurre en la medida en que se muestran las condiciones sin las cuales no es posible un representar en el sentido indicado. La serie de condiciones del principio tiene que participar de la certeza que él mismo tiene.

Pero ¿cuáles son estas condiciones? En la tesis de la conciencia, el sujeto y el objeto del representar son diferentes de la representación misma. Sin embargo, la última está referida esencialmente a ambos. Tiene que contener un elemento con el que se enraíce en el sujeto, y uno en el que se enraíce en el objeto. Aquí se deben mostrar las dos primeras condiciones de la representación. Ahora bien, Reinhold se remonta a la distinción de Kant entre forma y materia. Toda representación consiste en la reunión de ambas, por tanto, las supone ya como sus elementos. Y en una interpretación sumaria del pensamiento kantiano Reinhold distingue el elemento formal perteneciente al sujeto y el material perteneciente al objeto. La forma es producida por la conciencia, la materia le es dada; aquélla pertenece a una facultad de la espontaneidad, ésta a la receptividad. De acuerdo con esto, la facultad representativa tiene que ser, al par, espontánea y receptiva. El sujeto produce la forma en la materia que ha recibido; por esto, de ambas nace la representación. Por tanto, ésta es producida *en* la conciencia, pero no totalmente creada *por* ella.

La representación no es copia del objeto tal como existe con independencia de la conciencia; ni es calco de una "cosa en sí". Únicamente es suficiente la subjetividad de la forma para elevarla a original autónomo. Es imposible representar un objeto en la forma que tenga, independientemente de la facultad de representación. La forma objetiva de la cosa en sí, es, según su esencia, irrepresentable.

Pero, en general, ¿cómo llega la teoría filosófica al con-

cepto de la cosa en sí? Evidentemente mediante la receptividad de la facultad de la representación. El elemento material de la representación se enraíza en la cosa en sí; pues de otra manera, al igual que la forma, tendría que ser producido espontáneamente y podría no tener ningún carácter de cosa dada, como lo muestra de hecho el contenido de la percepción sensible. La afección del sujeto supone algo que lo afecte. De aquí no se sigue que la cosa en sí fuese cognoscible por el hecho de que el sujeto fuese afectado, sino por el hecho de que el sujeto tiene, en general, que poder formar un concepto de ella, es decir, un concepto de lo incognoscible en cuanto tal. En el concepto de una cosa en sí existente y que condiciona materialmente la representación, Reinhold no descubre contradicción alguna.

Kant había atribuido la receptividad a los sentidos, pero la espontaneidad al entendimiento. Según Reinhold esto no es así: no basta, como lo demuestra la *Crítica,* dejar a la percepción sensible su forma particular, sino que ésta, como toda forma, tiene que ser reconocida como espontánea. La receptividad, a su vez, es toda facultad que recibe la materia; pero semejante receptividad no es únicamente propia de los sentidos. Pues la materia puede ser diferente según lo sea lo que afecta. No toda materia se origina de la cosa en sí, también puede provenir del sujeto. Así se puede distinguir la materia subjetiva de la objetiva. Tanto la receptividad, como la espontaneidad tienen sus formas que preceden a la representación en calidad de condiciones, y que por tanto, son dadas *a priori.* Pero las formas de la receptividad, como toda otra forma, son subjetivas. Ahora bien, en tanto que la materia no es aprehendida de otro modo que por receptividad, necesariamente toda materia de las representaciones está, al par, "subjetivamente determinada" Esto es válido tanto para la materia subjetiva como para la objetiva. De este modo el sujeto recibe también la ma-

teria objetiva de la misma manera que en la determinación subjetiva mediante las formas particulares de la receptividad.

Una segunda diferencia corre paralela a ésta. También la misma facultad de representación puede ser lo que afecta. En este caso las formas de la representación son la materia. Pero puesto que éstas tienen carácter *a priori*, se trata en este caso de una materia *a priori* o "pura". Lo contrario de ésta es la materia "empírica", que es "subjetiva" en la afección interna, "objetiva" en la externa y sólo en el último caso deriva de la cosa en sí.

Dispuestos así los elementos de la representación, se deriva de la condicionalidad de la forma de todas las representaciones la aprioridad de las formas del conocimiento; de la condicionalidad material de la representación empírica de la cosa, la existencia necesaria de la cosa en sí, pero de la determinación formal subjetiva de la receptividad la imposibilidad de una representación de la cosa en sí.

Ahora bien, Reinhold introduce estos primeros resultados de su "deducción" en la disposición de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Conocimiento es la conciencia del objeto representado, autoconciencia lo es del sujeto representante. Conocimiento es más que representación. En él tienen que llenarse dos condiciones: 1) un objeto tiene que ser representado, 2) esta representación tiene que ser consciente. Corresponden a esto dos diferentes facultades de conocimiento: sensibilidad y entendimiento. En la primera, la representación está referida inmediatamente al objeto mediante su materia, que le es dada "intuitivamente". A esta "representación de primer grado" el entendimiento procura una representación de "segundo grado", es decir, una representación mediata del objeto en virtud de la referencia de la facultad formativa a la intuición. La forma es unidad, la materia que le ofrece la intuición es multiplicidad. La síntesis de la multiplicidad representada y elevada a unidad es obra del entendimiento. Y la forma de la síntesis es el

concepto, que es la unidad objetiva de lo múltiple. Intuición y concepto sólo en conjunto dan lugar al conocimiento, así como la materia y la forma sólo en conjunto dan lugar a la representación. La relación de la sensibilidad y del entendimiento constituye en la facultad del conocimiento la misma correlación que la relación de receptividad y espontaneidad en la facultad representativa. Así, Reinhold lleva al principio kantiano de que las intuiciones sin concepto son ciegas, y los conceptos sin intuición son vacíos.

La deducción ulterior de Reinhold no ha agregado nada esencialmente nuevo con respecto a lo establecido por la crítica kantiana. La "teoría de la sensibilidad" deduce la distinción del sentido "interno" y del "externo" de la diferencia cumplida de la materia subjetiva y de la objetiva. Ambas señalan una multiplicidad diferente; por tanto también tiene que ser diferente su forma *a priori*. La multiplicidad externa muestra una continua "yuxtaposición", la interna una continua "sucesión". La unidad de la primera es el mero espacio, la de la segunda es el mero tiempo. La aprioridad de ambas resulta inmediatamente de su carácter formal; pero, al mismo tiempo que ella, resulta de aquí la tesis kantiana de que ambas no valen como cosas en sí, sino exclusivamente como fenómeno, pues sólo éste es objeto de intuición empírica.

En la teoría del entendimiento, Reinhold parte de la función del juicio. Ésta originalmente es siempre una función integradora, sintética. Su resultado es el concepto. El "juicio analítico" que se resuelve meramente en conceptos supone siempre el "sintético". Las formas originales de la síntesis son las categorías. En este sentido las doce categorías de Kant se derivan de las diferentes formas de la relación posible entre sujeto y predicado. De un modo semejante procede también la "teoría de la razón" en la deducción de las ideas, en las que los conceptos asumen el papel de materia, mientras que la "unidad absoluta" de ellos constituye la forma que se busca.

Cuanto más se aleja Reinhold de su punto de partida, cuanto más exterior y esquemática se hace la deducción, tanto menos sabe añadir a las disposiciones kantianas, y también menos justicia hace a las más profundas intenciones de ella. Sólo el tránsito a la "teoría de la razón práctica" logra una vez más una atrevida proyección que se ha probado fecunda en lo sucesivo.

La razón práctica no ha de deducirse de la facultad de la representación en cuanto tal, porque ésta es absolutamente teorética. Lo práctico se refiere a la facultad apetitiva. A primera vista pareciera que aquí toda deducción tendría que fracasar y la facultad apetitiva, como una novedad introducida desde fuera tendría que ponerse en contradicción con el método hasta ahora seguido. Y de hecho, a menudo Reinhold ha sido mal interpretado por sus expositores en este sentido. Pero si se lo mira más de cerca se comprueba precisamente lo contrario. Lo que en Kant existe como consecuencia última de la doctrina ética de la libertad, es decir la idea del primado de la razón práctica, Reinhold lo convierte en punto de partida, al ocuparse del problema del conocimiento, trascendiendo la vinculación sistemática y natural de la filosofía práctica.

Según Reinhold, deducción no significa demostración de una situación objetiva a partir de sus condiciones superiores, sino inversamente, la mostración de las condiciones mismas partiendo de la situación real dada. Sigue de esta manera el método kantiano, que asciende del "*factum* de la experiencia" a las "condiciones de su posibilidad". Pero, en el sentido de semejante ascensión, es muy posible "deducir" la facultad apetitiva de la facultad de representación y hacer comprensible e inteligible la razón práctica partiendo de la teorética. Pues no se trata aquí de obtener artificiosamente el deseo partiendo de la representación —como intérpretes anteriores muchas veces han atribuido a su incapacidad especulativa—, sino, inversamente, de demostrarla como su-

puesto que tiene que ser cumplido allí donde tiene lugar la representación. No es que el deseo esté condicionado por la representación, mas el problema y la teoría filosófica del deseo está condicionado por el problema y la teoría de la representación. La deducción progresa simplemente de lo dependiente a lo independiente y superior. Por tanto la deducción de Reinhold queda rigurosamente dentro de su cauce al mostrar que la razón práctica es ya condición de la teorética y, por consiguiente, tiene que existir con derecho allí donde tiene lugar el conocimiento.

El análisis de la facultad de representación sólo permite descubrir las condiciones de la posibilidad de la representación. Pero con la posibilidad de la representación no se ha explicado de ningún modo la realidad de ellas. Para esto aún tiene que mostrarse lo que las hace reales. Pero sólo puede hacerlo una fuerza originalmente impulsora. Semejante fuerza la tenemos en la facultad apetitiva. A ésta pertenece el impulso que pone en actividad a la representación y, con ella, al conocimiento. Por tanto el deseo no es consecuencia sino supuesto de la representación.

La facultad es, en sí, sólo potencia. La fuerza la hace actual. De la facultad y de la fuerza surge el "impulso". La facultad de representación está construida por la materia y la forma en calidad de elementos. El impulso que la pone en actividad tiene por tanto que ser doble: un impulso que recibe la materia y uno que da forma, "impulso material" e "impulso formal". Sobre estos dos también se construye la conciencia práctica. Corresponden aquí a la antigua dualidad de la facultad inferior y superior de deseo. El impulso material es una necesidad de recibir, el impulso formal aspira a dar, es decir, a manifestar la propia espontaneidad. Por tanto aquél está empíricamente vinculado y es sensible, éste es "puro" e intelectual. Aquél es interesado y condicionado materialmente, éste es desinteresado, formal y libre. El impulso intelectual sólo aspira al cumplimiento de su prin-

cipio formal supremo, la ley moral. Su satisfacción es la acción moral.

En estas determinaciones fácilmente se reconocen los caracteres fundamentales de la ética kantiana. No se puede afirmar que ellos hubieran apreciado en lo justo a esta última en su hondura peculiar. Reinhold desde el comienzo se concreta sobre todo a la deducción y al sistema, pero apenas encara las dificultades de las cuestiones particulares. La fuerza de Kant había consistido en la actitud contraria. Sin embargo, la solución de la teoría elemental de la filosofía crítica conserva su significación como un intento de vincular estrechamente entre sí la razón teorética y la práctica, sobre todo recorre por vez primera un camino que en lo sucesivo conduce a las más grandes revoluciones intelectuales.

Los contemporáneos vieron la filosofía de Kant a la luz de la de Reinhold; así en un primer momento, pareció que había desaparecido la diferencia de ambas doctrinas. Si esto fue a la larga un impedimento para la comprensión de Kant fue también una razón para el desconocimiento de Reinhold. Sin embargo, por estrecha que haya sido la relación de éste con respecto a las intenciones de la filosofía de Kant, históricamente queda en pie que precisamente una serie de los rasgos peculiares de la filosofía elemental ha seguido operando fecundamente. Estos rasgos son:

1. La realización de la doctrina de forma y materia.
2. La tesis de la necesidad e incognoscibilidad de la cosa en sí.
3. La unidad del principio como punto de partida del sistema.
4. El método de la deducción como el sucesivo mostrar las condiciones.
5. La condicionalidad de la facultad teorética por las prácticas.

De estos motivos de la teoría elemental los dos primeros operan preponderantemente como objeto de una controversia ulterior. En particular las declaraciones de Reinhold con respecto de la cosa en sí se muestran en este sentido como inagotables, operando de modo puramente positivo con los tres motivos restantes. Los espíritus más importantes de la época los aprovechan y por esto se convierten en sus discípulos. Por cierto muy pronto le aventajan, siendo Fichte el primero que echa por el camino trazado por él.

2. Schulze

La filosofía elemental tendía a unificar la doctrina kantiana mediante la forma rigurosa del sistema. Así, junto a la unificación se dio una simplificación peligrosa. La filosofía crítica se hizo así más clara y comprensible pero no llegó a ser decididamente más crítica, y la hondura de los problemas que suscitaron en Kant el deseo más íntimo de esclarecerlos fue sacrificada a la especulación superficial por el sistema. La inescrupulosidad con que Reinhold redujo todo a una misma horma, a saber, el dualismo de forma y materia, y ante todo la portentosa simplicidad con que estableció la cosa en sí como lo que afecta —en brusca oposición con la circunspección crítica con que Kant la dejó flotar en toda su multivocidad— no podían dejar de provocar la contradicción por parte de aquellos que encararon con seriedad los problemas de la *Crítica*.

El contragolpe vino del lado escéptico; lo dio Teófilo Ernesto Schulze que consideró la doctrina de Kant a la luz de la de Reinhold, de manera que ya no le apareció ésta como Crítica sino solamente como una nueva forma de dogmatismo filosófico. La perspicacia de este adversario que enfrenta a la *Crítica* con las armas del viejo y del nuevo escepticismo (Enesidemo-Hume), no obstante su tendencia puramente

negativa y en sí infructífera, tiene el gran mérito de haber preservado los pensamientos críticos de ulteriores obstrucciones.

Teófilo Ernesto Schulze, que en 1761 naciera en Heldrungen, Turingia, estudió en Wittemberg y muy pronto se graduó allí. En 1788 llegó a ser profesor en Helmstädt. Allí publicó el libro que le hizo conocido con el título de "Enesidemo, o sobre los fundamentos de la filosofía elemental comunicada en Jena por el profesor Reinhold, juntamente con una defensa del escepticismo en contra de las pretensiones de la Crítica de la razón". El libro apareció sin indicación del nombre del autor ni pie de imprenta; en la controversia que suscitó el título del libro, "Enesidemo", que adelanta un programa, no dejó aparecer el nombre del autor. Una segunda obra de mayores dimensiones, concebida en el mismo espíritu, que Schulze publicó en 1801, no despertó ninguna atención; a lo largo del tiempo el desarrollo de los grandes filosofemas rebasó su escepticismo.

El "nuevo Enesidemo" trata de mostrar que el escepticismo no ha sido refutado en lo más mínimo por la filosofía crítica. Ésta razona de la siguiente manera: el conocimiento universal y necesario sólo es posible como juicio sintético *a priori*, por tanto tiene que haber juicios sintéticos *a priori*. Pero éstos sólo son concebibles por una facultad intelectual pura, por consiguiente, también tiene que "existir" dicha facultad. Reinhold ha generalizado esta manera de razonar concluyendo del hecho de la representación la existencia de aquellas condiciones sin las cuales no se lo puede pensar. Y siempre semejante conclusión se remonta a una facultad que entonces constituye la *ultima ratio* de la fundamentación.

En esto se halla una falta ontológica. Porque algo tenga que ser "pensado así", no es menester que también "sea así". Lo que precisamente está en cuestión es saber si el pensamiento es competente para con el ser. Demostrar la validez objetiva del juicio es precisamente la tarea de la *Crítica*. Por

tanto aquélla no puede ponerse como supuesto de esa demostración, porque en ese caso la demostración se mueve en un *circulus vitiosus*. La necesidad del pensamiento es subjetiva y por sí misma no implica necesidad ontológica. Justamente es Kant quien refuta del modo más claro el prejuicio ontológico que aquí induce a error, y de la manera más clara ha desquiciado las viejas pruebas de la existencia de Dios y toda la mera física dogmática. Por tanto, en lo más mínimo necesita apoyarse en ella.

A esta primera falta se agrega una segunda. Suponiendo que fuera exacto concluir en una facultad, ¿puede esa conclusión explicar o fundamentar algo? ¿Se logra algo cuando la hipótesis de la materia del conocimiento se remonta a una facultad receptora de materia, la síntesis espontánea a una facultad sintética espontánea? Reinhold trata constantemente de remontarse a la "facultad": tampoco nada cambia si en lugar de la facultad aparece una "fuerza" o, por ejemplo, una dignidad del "ánimo". Todos estos conceptos designan algo que en sí mismo no es cognoscible, al que sólo puede llegarse por silogismo. Y en este silogismo sólo se debe explicar lo conocido por lo desconocido. En realidad nada se explica y queda en un vano *idem per idem*.

Pero el argumento escéptico capital se enuncia todavía de un modo más radical. Suponiendo que fuera ontológicamente cierto el razonamiento que lleva del pensar al ser, y que el espíritu y la facultad no fueran vacuas tautologías, se encuentra en este procedimiento crítico todavía un supuesto ulterior y más fatal. El razonamiento que infiere las condiciones es, en general, un razonamiento causal y supone ya la categoría de la causalidad. Se concibe las condiciones del conocimiento como causas reales del conocimiento y por cierto como causas "que son en sí". De especial importancia es esto para la receptividad reinholdniana, que además de sus causas interiores formales supone todavía la causa externa, es decir, lo que afecta. Como la filosofía elemental lo

ha mostrado, una cosa en sí sólo puede existir en la materia empírico-objetiva. Por tanto, se aplica inadvertidamente la categoría de causalidad a la cosa en sí, mientras que la deducción de los conceptos del entendimiento enseña expresamente que las categorías sólo son aplicables a los objetos de posible experiencia, es decir, a los fenómenos. Aquí le es fácil al escéptico oponer Kant a Kant. Es falsa la tesis de Reinhold de que a las cosas en sí no se las puede conocer pero sí pensar; pues esta posibilidad de pensarlas tiene en verdad que significar la hipótesis de la cosa en sí como causa del conocimiento, pero de este modo se supone como conocido un momento esencial de la cosa en sí. O bien la cosa en sí no es causa de la afección, o bien no es incognoscible. Estas tesis no pueden coexistir juntas. Es palmaria la contradicción inherente a ellas: la misma teoría que impide que el conocimiento infiera la cosa en sí, se construye precisamente sobre esta inferencia junto con su elemento material. Si las cosas en sí son incognoscibles, no se puede saber si son o no causas del conocimiento. Mas si son cognoscibles se reduce a la nada el resultado de la *Crítica* y se abre nuevas puertas a la vieja metafísica.

Pero el mismo argumento se endereza de modo paradójico en contra del elemento formal del conocimiento, el cual ha de tener su causa en la constitución de la facultad de conocimiento, en la razón pura, en el "ánimo". Pero ¿qué sabemos acerca del ánimo? No más que lo que nos revela el razonamiento causal que parte del hecho del conocimiento. Pero también se encuentra aquí un razonamiento que encuentra una "causa" existente en sí. El espíritu, la razón, el sujeto trascendental significan, en el fondo, una cosa en sí tan desconocida como lo que afecta a los sentidos. Lo que no es fenómeno es cosa en sí o, de otro modo, es nada. Pero el sujeto trascendental no es fenómeno, luego aquí se encuentra el mismo desplazamiento de límites en el uso de la categoría de causalidad que había inferido la existencia de

la cosa en sí externa. Todo el edificio de la *Crítica* descansa sobre esta manera de inferir las condiciones internas del conocimiento. La *Crítica* descansa así en una serie de conclusiones que ella misma tiene por imposibles. Si las cosas en sí son incognoscibles, no se puede representar al espíritu como fundamento real del conocimiento. Las formas del conocimiento no pueden surgir del espíritu como tampoco pueden tener origen subjetivo.

Si este argumento es acertado, la *Crítica de la razón pura* está construida sobre una imposibilidad. Su principio contradice su resultado. Y puesto que la exigencia de la *Crítica* es la justificación de la experiencia científica, más bien se tendría que haber probado a ésta como absurda y Hume tendría razón con su tesis de que tenemos, por cierto, la experiencia, pero en modo alguno un principio seguro de la ciencia empírica. ¿Qué queda de la *Crítica de la razón pura* cuando además de la cosa en sí externa se le quita de su base la interna, es decir, la razón pura misma? Es justamente lo que Berkeley ha enseñado: el idealismo empírico, es decir, aquel que Kant rechaza del modo más enérgico. Berkeley también opinaba que los objetos sólo son representaciones, pero sólo Kant pudo justificar que fueran más que representaciones, es decir, que fueran fenómenos objetivamente válidos, al referirlos al sujeto trascendental. Mas si éste tiene que ser abandonado, nuevamente se cae en las meras representaciones subjetivas. Y es ésta precisamente la tesis escéptica de Schulze, que afirma que la conciencia no conoce más que sus representaciones y en modo alguno puede cerciorarse si ellas mismas, en algún sentido, son más que meras representaciones.

Al crítico de la actualidad difícilmente puede escapar que este escepticismo no acierta el verdadero sentido de la crítica kantiana; pues ni las "condiciones de la posibilidad" del conocimiento de Kant debieran ser entendidas como "causas" del conocimiento, ni la cosa en sí y el "sujeto en general"

como fundamentos reales de la experiencia. Es indudable que este ataque escéptico se encamina a la interpretación reinholdniana de la crítica kantiana, y en particular a su concepción de la cosa en sí. Atrapó aquí a la filosofía elemental en su punto más débil y en el primer ataque la sacó de quicio.

En el descubrimiento de la falla de Reinhold se basa la significación de Schulze para la elaboración y ulterior desarrollo del idealismo kantiano. No se podía seguir permaneciendo en la filosofía elemental. El mismo Reinhold al primer chispazo de un nuevo pensamiento positivo la abandonó sin vacilar. Se tenía que avanzar o retroceder. Y, en realidad, el avance posterior de la especulación idealista no se hizo esperar. Ya antes de aparecer el "Enesidemo" había empezado con Maimón, pero en Fichte comenzó de un modo típico, precisamente con la crítica de este libro.

Sin embargo, no puede desconocerse que la significación del "nuevo Enesidemo" de ninguna manera fue agotada por los contemporáneos. Sólo en sus últimos escritos y, por cierto, desde un lado totalmente diferente, Fichte logra una superación del sujeto en sí. Sólo Herbart aprovechó el análisis destructivo del concepto de facultad, detrás del cual se pudieron ocultar tantos errores sistemáticos. La descomposición de la cosa en sí obró de un modo directo y tan decisivamente que los esfuerzos de amigos y enemigos llevaron por algún tiempo el sello del "conflicto en torno de la cosa en sí". Pero no se encontró a nadie que hubiera desarrollado ulteriormente el escepticismo puramente en cuanto tal y que hubiera obedecido de veras el llamamiento de "vuelta a Hume". Todos trataron de encontrar una salida positiva y la encontraron en direcciones tan diferentes que en ellos se debilitó cada vez más la unidad del punto de partida de Kant.

3. Maimón

La biografía de Salomón Maimón, escrita por él mismo (editada por Moritz en 1792) es un testimonio cultural de especie única, que tiene interés aun prescindiendo de la significación filosófica del autor. Señala la lucha de un espíritu dotado del mejor talento que, desarrollándose bajo las condiciones más oprimentes, se abre no obstante el camino de la ciencia a pesar de todos los inconvenientes que se le presentan. Nació en Sukoviborg, Lituania, en 1754; creció dentro de las condiciones de la más extrema pobreza y desamparo, recibió la educación talmúdica de los rabinos, y se casó a los 11 años de edad. Su sed de saber busca materia de educación. En su vida retraída le caen en sus manos, por primera vez, un libro cabalístico, luego algunos libros de ciencia alemanes. Finalmente, el anhelo de saber le impulsa a emigrar a Alemania. Aquí comienza una vida de continuo errante que lo convierte por un tiempo literalmente en un mendigo. En Posen encuentra durante algunos años un puesto de preceptor. En Berlín, Moisés Mendelssohn se interesa por él, pero no puede ayudarlo mucho tiempo. Viaja a Hamburgo, Holanda, luego nuevamente a Breslau. En ninguna parte está en su patria. Muere en 1800 en una finca del conde Kalkreuth, donde había logrado asilo.

Sus estudios filosóficos comienzan con Wolff, Locke y Spinoza. Estaba dotado de un virtuosismo de comprensión; la escuela talmúdica se acrisoló en él, al punto de no poder leer un libro sin, al par, comentarlo. Así también le ocurre con la *Crítica de la razón pura*. Mientras la lee le brotan una serie de notas con las que compone después su *Ensayo sobre la filosofía trascendental* (aparecido en 1790). Maimón nunca logró dar una exposición rigurosamente sistemática de sus pensamientos. Aun en los escritos de la madurez se nota algo

falto de plan, en forma de comentario, quebrantado por la polémica. De estos escritos los más importantes son: *Sobre los progresos de la filosofía* (1793), *Las categorías de Aristóteles, explicada por notas y expuesta como propedéutica a una nueva teoría del pensar* (1794), *Incursiones por el dominio de la filosofía* (1793), *Investigaciones críticas sobre el espíritu humano o la facultad superior del conocimiento y de la voluntad* (1797) y el *Ensayo de una nueva lógica o teoría del pensar*, con el añadido de *Cartas de Filaletes a Enesidemo* (1798). Las dos últimas obras contienen la mejor exposición y más compendiada de su pensamiento. Particularmente luminoso es el deslinde del escepticismo de Schulze. Pero, en rigor, el *Ensayo sobre la filosofía trascendental* contiene lo esencial, así es que, según la influencia histórica, esta obra temprana es la más importante.

También para Maimón la cosa en sí es ante todo el punto principal impulsor. También él reflexiona en la solución de este concepto, pero desde un comienzo no la busca de un modo escéptico, en oposición a la *Crítica*, sino críticamente, es decir, trata de lograrla partiendo precisamente de las versiones de la *Crítica*, que toma de manera menos literal que sus predecesores, acercándose así a su sentido peculiar.

Es el primero que se ocupa seriamente del punto de vista idealista. Una cosa real en sí, en el sentido de Reinhold, no sólo es incognoscible, sino también impensable. Cualquier nota que le atribuyamos —aunque fuera la de la causa de la afección— es puesta en la conciencia, por tanto, no corresponde a la cosa, sino a un producto de conciencia. La cosa en sí, que en rigor queda fuera de la conciencia, sería un objeto sin notas, por tanto no lo sería del pensar, porque todo pensar opera determinando mediante notas; por tanto sería un "absurdo". Maimón la compara a la magnitud imaginaria de la matemática. Por el contrario, la cosa en sí entendida críticamente debe compararse a la magnitud irracional —que

es tan real como la racional— constituyendo el valor límite de una serie infinita de valores aproximativos. Este concepto límite de lo cognoscible se halla en la misma relación con aquel no-concepto de lo incognoscible como $\sqrt{2}$ con $\sqrt{-a}$. También en el idealismo estricto, los límites irracionales del conocimiento racional poseen un sentido innegable.

Pero entonces, la cosa en sí no puede ser convertida en la causa dada de la materia del conocimiento. A ésta, aunque parezca imposible, hay que explicarla lo mismo que la forma partiendo de la conciencia misma. Ahora bien, existe la ilusión de que la materia sea dada, ilusión que es inherente a toda conciencia de objetos reales. Por esto se trata también de explicar esta ilusión.

En modo alguno es posible producir conscientemente lo que se hace consciente como dado. Pues en ese caso la conciencia no lo podría tener por un dato. Lo dado no puede resolverse en los elementos que están a la luz de la conciencia. No se puede buscar las condiciones de él en los elementos conscientes del conocimiento, aunque esas condiciones residan en el sujeto. Por tanto, sólo pueden encontrarse en una "conciencia imperfecta". Lo dado es, pues, aquello cuyo modo de originarse en el sujeto permanece desconocido para nosotros. Si se desciende en esta imperfección puede disminuir el grado de la conciencia hasta el de la completa desaparición, hasta la nada. El dato obsoluto no es más que el concepto límite de esta serie. Así, tanto la materia como la forma pertenecen al sujeto, siendo solamente el originarse en el sujeto lo que no puede hacerse consciente. Ahora bien, toda experiencia contiene un momento del dato. Toda experiencia, pues, sigue siendo un conocimiento imperfecto. Vista desde aquí la conocida tesis de que la experiencia no conduce a ninguna universalidad y necesidad, resulta algo comprensible de suyo; es tesis tautológica que sólo enuncia que el conocimiento imperfecto no alcanza la perfección. La experiencia misma tiene el carácter de la serie infinita;

su concepto límite sería únicamente el conocimiento perfecto o racional.

Esta concepción del darse de las cosas y de la experiencia no es meramente una aproximación exterior a la doctrina del conocimiento de Leibniz, según la cual la conciencia nada recibe del exterior, sino que produce todos y cada uno de sus contenidos a través de una infinita gradación de la representación misma. Maimón sigue conscientemente las huellas de Leibniz: el concepto de la *petite perception* tiene para él el significado de la disolución idealista del dato, el cual, en su multiplicidad empírica, constituye el "diferencial de la conciencia". En el fondo, ya el objeto de la intuición empírica es producto del pensar; la receptividad se apoya siempre en la espontaneidad. El objeto nace en la conciencia exclusivamente según las reglas de la misma; por su parte, estas reglas no necesitan ser conscientes. La intuición no menos que el pensar se conforma a reglas, mas no está informada de estas reglas. Sólo el pensar lo está y una conciencia perfecta sería la visión perfecta de las propias reglas.

La peculiaridad individual de un objeto reside en la regla especial de su nacimiento. Esto constituye el "modo de su diferencial". La intuición aprehende como un producto acabado al objeto surgido, pero la conciencia pensante lo resuelve en el modo en que se ha gestado. La intuición de una línea es la línea trazada, pero su concepto es el trazar mismo, es decir, el movimiento del punto. Frente al concepto, la intuición es siempre secundaria; pero otra cuestión es si la conciencia aprehende el concepto primario que está detrás de ella. La doctrina kantiana del espacio y del tiempo es verdadera, pero es sólo la mitad de la verdad. De hecho ambos son formas de la intuición y, ellos mismos, intuiciones. Pero con esto no se agota su esencia. En el sentido del pensar perfecto que intuye sus propias leyes del origen, ambos son más bien conceptos. Son aquellas formas de la diversidad y de la multiplicidad que están a la base del "pensar real", el cual

supone ya la multiplicidad. El pensar real no es lo observable, lo consciente, sino lo que rebasa toda imperfección y deficiencia de la conciencia. Siempre es vinculador, siempre es síntesis de un múltiple, determinación de un determinable. En esto consiste el "principio de la determinabilidad" que domina al sujeto cognoscente en todas sus actividades. El espacio y el tiempo jamás se hacen conscientes como determinación de un determinable, sino siempre como determinables, es decir, como sustrato de otras determinaciones. De aquí que nuestra conciencia no los puede resolver más, y de aquí que les sea inherente aquel peculiar carácter de ser dados que los distingue de las otras formas de la conciencia. Por esto Kant desconoce en ellos el carácter de concepto y los hace renunciar a una deducción propiamente trascendental de su validez objetiva. Pues es imposible intuir el modo como se originan en el sujeto. De esta manera Reinhold ha eliminado sistemáticamente el dualismo de pensar e intuición que Kant había opuesto a la doctrina leibniciana de la actividad absoluta de las mónadas.

Pero la eliminación sólo ha de entenderse de una manera fundamental; sólo rige para el pensar fundamentador, "real", no para el pensar empírico de la conciencia imperfecta. Esta última admite los datos como no resueltos; para sus operaciones subsiste la ilusión del darse y con ella el dualismo kantiano. En el mismo sentido subsiste la distinción de conocimiento *a priori* y conocimiento *a posteriori*. Una multiplicidad que se da sin la conciencia de la síntesis en que se origina lleva el carácter de lo dado *a posteriori*. De aquí que sólo haya juicios sintéticos *a priori* en la matemática, la cual no contiene ningún dato empírico. Sólo ella es un conocimiento perfecto; pero la experiencia sigue siendo imperfecta.

De esta manera queda refutado el escepticismo de Schulze en lo tocante a la causa extraconsciente, pues la conciencia lleva más bien en sí misma esta causa. Mas aquel escepticis-

no se dirigía también en contra de los fundamentos internos del conocimiento en tanto se los admite como fuerzas o facultades de la conciencia. Y en este sentido concierne también a la filosofía trascendental de Maimón. Esta dificultad no ha escapado a Maimón; de aquí que en sus *Cartas a Enesidemo* haya dedicado un análisis especial a las objeciones de este último, al par que defiende el punto de vista de la *Crítica* kantiana contra la interpretación de Reinhold y los ataques de Schulze.

Hume tiene toda la razón al oponerse al silogismo causal que concluye en la cosa en sí, pero en el procedimiento de la *Crítica de la razón* que, partiendo del hecho del conocimiento reflexiona sobre las condiciones del mismo, no existe semejante silogismo. Declarar las fuerzas o facultades como fundamentos reales del conocimiento es por cierto un comienzo infecundo que nada explica. Pero, no es tal el comienzo de la *Crítica*, y mucho menos es ésta culpable de la conclusión ontológica que va del pensar al ser. "De ningún modo habla del fundamento real del conocimiento y de las causas que difieren realmente de él, sino meramente de los modos del conocimientos realmente diferentes... De ningún modo determina al espíritu como la causa de los juicios sintéticos necesarios, así como tampoco Newton determina la fuerza de atracción como algo que se halla fuera de los cuerpos que se atraen entre sí, es decir, como causa de esta atracción: sino que para él la fuerza de atracción es simplemente el modo de actividad universal de la atracción determinado por leyes. Asimismo Kant entiende por formas del conocimiento fundadas en el espíritu simplemente los modos de actividad universales o leyes del conocimiento y de ninguna manera se inquieta por las causas del mismo..." "La *Crítica de la razón pura* no determina ningún ser como sujeto y causa del conocimiento, sino que investiga simplemente lo que está contenido en el conocimiento mismo." "Determina al espíritu no como cosa en sí, ni como *noumenon*, por tanto tampoco

como idea. Para ella el espíritu no es más que el sujeto totalmente indeterminado de las representaciones al cual ellas se refieren... El espíritu es pensado simplemente como sujeto lógico, mas no bajo la categoría que le corresponde, es decir, ni siquiera como *noumenon*" (Carta 3).

Aquí no se habla, por tanto, de una hipóstasis del sujeto en general convertido en sujeto en sí, ni se habla de un uso trascendental de la categoría de causalidad prohibido por la Deducción de los conceptos puros del entendimiento. Maimón es el primero que capta este hecho y por esto hace valer el carácter "trascendental" del idealismo kantiano. Pero es característico que este motivo, quizás el más importante de su rica ideología, haya permanecido muchísimo tiempo inadvertido. Ni Fichte ni Schelling lo supieron apreciar correctamente; en ellos sigue obrando serenamente la hipóstasis del sujeto. En este punto Maimón sobrepuja en gran escala a los contemporáneos y está mucho más próximo que ellos al auténtico espíritu de la *Crítica*. Pero paulatinamente se eleva a esta cima de su punto de vista. Todavía en el *Ensayo sobre la filosofía trascendental* y en las *Categorías de Aristóteles* ve el problema de un modo totalmente distinto. En esas obras califica de círculo vicioso el procedimiento de la *Crítica*; ella demuestra, partiendo de la posibilidad de la experiencia, las condiciones de la misma y, a su vez, de las últimas, la posibilidad de la experiencia. Únicamente en el *Ensayo de una nueva lógica* ha intuido el burdo error. Le habían abierto los ojos las exageraciones del escepticismo de Schulze, y en la pólemica contra él concibe la idea de la "filosofía trascendental" que lo lleva a un idealismo riguroso, de orientación lógica. Al culminar su desarrollo se presenta como el precursor más importante del idealismo lógico que históricamente aparece en el neokantismo casi un siglo más tarde, pues también Hegel sigue un camino diferente.

Sin embargo, Maimón sabe distinguir del modo más preciso su punto de vista del de la *Crítica de la razón pura*. La

diferencia reside en el punto de partida, en la *quaestio facti*. Con Kant reconoce el hecho de la experiencia, pero niega la universalidad y necesidad de sus juicios científicos. En esto coincide con Hume. Sólo la matemática tiene juicios sintéticos *a priori*. Por esto llama a su punto de vista "escepticismo empírico", el cual no es anticrítico como el escepticismo de Schulze. Supone más bien la *Crítica* y se apoya en ella. Pues solamente el procedimiento de la *Crítica* puede enseñar que toda experiencia es conocimiento imperfecto. El "escepticismo empírico" de Maimón no es, por esto, en modo alguno empirista, y en esto se distingue del escepticismo de Hume y del "nuevo Enesidemo". Éste se apoya en un empirismo dogmático; el darse sensible de los hechos particulares tiene para él la validez de realidad objetiva, y su duda se dirige puramente en contra de lo *a priori* del conocimiento. Por el contrario, la duda de Maimón se dirige contra la realidad objetiva del conocimiento empírico de los hechos. Este último no es ninguna "conciencia perfecta"; a tal conciencia pertenecería el conocimiento perfecto de las formas *a priori* que han producido los hechos. Un puro apriorismo de las formas, tal como se tendría que revelar en él, se cumple en el "pensar real" que está a la base de toda experiencia; pero precisamente, dentro del dominio de la experiencia, le falta al pensar real la "conciencia perfecta".

Por tanto, el escepticismo empírico de Maimón es, en el fondo, apriorismo puro. Constituye la oposición histórica más extrema del escepticismo empírico de Hume y, con respecto de sus fundamentos leibnizio-kantianos, podría ser designado con justa razón escepticismo racional, *a priori* o trascendental.

4. J. S. Beck

La filosofía elemental de Reinhold ha sido escépticamente disuelta por Schulze y Maimón. Maimón ha restablecido, al

par, en sus puntos centrales el sentido original del pensamiento crítico-trascendental de Kant; sin embargo no se adhiere totalmente al punto de vista de él, permaneciendo escéptica su filosofía trascendental. Falta todavía una explicación de conjunto del sistema kantiano que parta de un punto de vista unitario, así como Reinhold había aspirado, aunque no la había realizado efectivamente. Ahora bien, mientras ya habían comenzado las grandes y nuevas creaciones sistemáticas de Fichte y Schelling, y se había apartado de Kant el interés filosófico central, Jacobo Segismundo Beck (1761-1840), discípulo personal de Kant, se entrega a esa difícil tarea. Como "docente privado" en Halle escribe durante los años 1793-1796 su eximio comentario *Extracto explicativo de los escritos críticos del señor Profesor Kant, por sugestión de él mismo*. De los tres tomos de esta obra, el último, que lleva el título especial *El único punto de vista posible a partir del cual se ha de apreciar la filosofía crítica*, logró la mayor importancia. En el mismo año junto a este tomo apareció también su *Compendio de filosofía crítica*, y dos años más tarde el *Comentario sobre la metafísica de las costumbres de Kant*.

La "doctrina del punto de vista" de Beck, como brevemente se la ha designado, no se limita en modo alguno a una fácil reproducción de las críticas kantianas, aunque está mucho más próxima que la filosofía elemental a la modalidad intelectual de ellas. Su idea básica es que la condición decisiva de la comprensión no es la aprehensión de los problemas particulares, sino únicamente el punto de vista central a partir del cual se los trata. Y, en este sentido, trata de reemplazar la gran ambigüedad de las declaraciones de Kant por un esquema unitario del enfoque fundamental.

El hecho de que la *Crítica de la razón pura* hable de cosas en sí, es una concesión al modo ingenuo de pensar. Tiene significación puramente didáctica, no sistemática. En este sentido se ha de entender el "afectar" en Kant. La ilusión de

la afección externa existe y no se puede demostrar lo contrario. Se tiene que contar con ella. Pero hacer de esta ilusión una teoría, como lo hace Reinhold, significa renunciar a toda explicación. Aquí comienza más bien la tarea peculiar de la filosofía teorética. La tesis de la conciencia de Reinhold afirma la diferencia de lo representado con respecto de la representación y, sin embargo, la relación recíproca de ambos. Pero ¿es posible la relación si lo representado existe en sí fuera de la conciencia y la representación en la conciencia? ¿Qué es lo que los vincula entre sí? El realismo dogmático se ha aventurado a formular estas preguntas sin poder solucionarlas. Ahora bien, si la *Crítica* se apoya en el mismo problema insoluble, desaparece de ella toda diferencia característica con respecto a la metafísica dogmática, y los escépticos tienen razón en atacarla. Por esta razón el punto de vista de Reinhold es, desde el comienzo, "imposible". En su principio supremo, en la distinción de la representación del objeto, ha equivocado, precisamente, el "único punto de vista posible" para comprender la *Crítica*. Todos los demás despropósitos son consecuencias necesarias de este primer error sustancial.

¿Qué relación guardan, en verdad, representación y objeto? Existe un único camino para explicar esto: la eliminación de la cosa en sí y la total incorporación del objeto a la representación. Éste es el sentido de la equiparación kantiana de objeto y fenómeno. La representación tiene que ser lo original, el objeto lo producido.

El concepto de producir, entendido como un acto espontáneo, es desplazado por Beck al centro de la consideración. Y es aquí donde admite un motivo fundamental de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, aparecida por ese entonces (1794). La conciencia no comienza con un hecho acabado, sino con una eficaz actividad. De esta última tiene que tratar el principio supremo de la filosofía. El único punto de vista posible o trascendental es el del "representar original" en

que los objetos surgen por primera vez en la conciencia. Kant, en el curso de su investigación, alcanza de hecho este punto central en la "unidad sintética de la apercepción". Beck la convierte en el punto de partida pues sólo desde ella se puede comprender la originalidad de representar. En ella enraíza toda la "composición" original de lo múltiple, pero a la par, todo reconocimiento por el concepto de semejante múltiple en cuanto objeto. Por tanto, aquí tienen su origen común la intuición y el pensar.

En rigor, Beck no suministra una doctrina que explique cómo los objetos nacen de este origen subjetivo. Se queda en el desnudo postulado de la actividad productora del sujeto. Tampoco trata el problema en torno a la posibilidad de que el sujeto produzca sus objetos y, tras de eso, los tenga por dados. En este punto no alcanza la altura especulativa de las ideas de Maimón que sabe dar una respuesta satisfactoria a este problema. Tampoco se eleva al idealismo lógico de aquél, pues su concepto de lo trascendental queda fundado subjetivamente. La significación de Beck culmina y se agota en la dilucidación del sujeto trascendental entendido como espontaneidad pura, suficiente para materia y forma. Lo que se aparta de ella le es totalmente ajeno. Y ni siquiera su adhesión a las declaraciones de Fichte referentes a su principio supremo es esencial a su teoría. Para ésta sólo importa la defensa estrictamente idealista de toda condicionalidad "exterior" del objeto y la entera reducción de todo contenido a las funciones productoras del sujeto, cuya existencia ha demostrado la *Crítica de la razón pura*.

5. Jacobi

Si se hace caso omiso del carácter estrictamente "trascendental" del idealismo kantiano, que sólo lo es de la "conciencia en general", pero en modo alguno del sujeto individual;

si se pasa por alto al énfasis que pone Kant en salvaguardia del "realismo empírico" como punto de vista natural e inevitable del sujeto individual, y si no se tiene la capacidad de llegar hasta la comprensión de la peculiar relación recíproca de condicionalidad y complemento mutuos a que prudentemente la *Crítica de la razón pura* conduce estos dos puntos de vista, forzosamente tiene que aparecer como ambigua la postura de Kant en el problema central del punto de partida. De la no observancia de esta relación surge en la filosofía postkantiana inmediata el conflicto en torno a la concepción de la realidad; conflicto que tuvo que soportar la cosa en sí —como concepto central de aquella realidad— tratada por Kant con una prudencia tan delicada. Reinhold equivocó de un modo catastrófico el punto en litigio, viéndose así arrastrado hacia el lado realista, sin presentir los alcances de su inconsecuencia. Schulze vio la perdición del último a la luz de una exageración parcial y se inclinó a la conclusión escéptica; Maimón y Beck, animados de un sentimiento justo para con el punto esencial, retornaron al carácter trascendental del idealismo, mas no encontraron ninguna formulación cabal que asegurara al "concepto de fenómeno" de Kant su significación "empíricamente realista" para la conciencia individual y natural. Por eso en ellos queda insuficientemente resuelto el más difícil de todos los puntos problemáticos. De aquí que no sorprenda si, no obstante sus esfuerzos y los resultados, parcialmente muy valiosos, se pudiera afirmar luego la reacción hacia el realismo que en Jacobi aparece ya a partir de 1787. Si no se quiere abandonar del todo la justa pretensión de la conciencia natural de afirmarse en la realidad de las cosas y dejarse arrastrar por disputas en torno a minucias, no se puede menos de combatir del modo más extremo las tendencias contrarias del idealismo y de oponerle a ellas una teoría que, a pie juntillas, afirma el fenómeno innegable de la realidad de los objetos externos. Es mérito de Jacobi el haber sacado esta consecuencia con muy par-

cial intransigencia y haberla convertido en teoría anti-idealista. De aquí que, históricamente, se presente como el más positivista y, en lo tocante a la teoría, el más consecuente de los adversarios de Kant.

Federico Enrique Jacobi, nacido en 1743 en Düsseldorf, recibió la parte más importante de su educación en Genf. Primero fue mercader, luego funcionario, pero más tarde vivió durante años retirado en Pempelfort como docente privado próxima a su ciudad natal, desde donde se trasladó finalmente a Holstein. En 1804 fue designado Presidente de la Academia de Ciencias de Münich, cargo que desempeñó hasta su muerte en 1819. La mayoría de sus obras pertenece a los años de su vida retirada; las más importantes de entre ellas son las siguientes: *Sobre la doctrina de Spinoza, en cartas a Moisés Mendelssohn*, de 1785; *David Hume sobre la fe, o idealismo y realismo*, de 1787; *Carta misiva a Fichte*, de 1799; *Sobre la empresa del criticismo de intelectualizar la razón y de dar un nuevo fin a la filosofía en general*, de 1802. Las tres últimas obras contienen su propia filosofía, al par que adoptan una posición muy digna de consideración con respecto a Kant y al amplio círculo de cultores de la filosofía kantiana. Kant mismo en la "Refutación del idealismo" que insertó en la 2ª edición de la *Crítica de la razón pura* tuvo en cuenta su obra principal (sobre Hume). Menos atención encontró la obra polémica de filosofía de la religión dirigida contra Schelling en 1811, titulada *De las cosas divinas*.

La fuerza de Jacobi está en la polémica. Sus análisis críticos —particularmente los que se ocupan de Spinoza y Kant— desarrollan una profusión de problemas y, en este sentido, han ejercido una fecunda influencia. Por el contrario, sus propias obras filosóficas han quedado relegadas. Sin embargo, al penetrar más profundamente en sus escritos, se acusa a imagen del mundo muy especial, elaborada con rigor y desde un punto de vista completamente positivo, imagen que aparece detrás del rechazo exterior de la *Crítica*, con respec-

to al cual disminuye el valor de esta *Crítica* en la medida en que se muestra que en ella se trata más de una libre transformación que de una interpretación precisa.

Sus cartas sobre la doctrina de Spinoza tienen el gran mérito de haber tributado al sistema del pensador casi olvidado un reconocimiento tardío, y en lo sucesivo han despertado un interés general y un desarrollo intelectual. La aguda controversia con Mendelssohn y Herder, motivada por estas cartas, contribuyó mucho a ello. Sin embargo, su concepción de Spinoza es tan poco libre de prejuicios como su concepción posterior de Kant. Según su dictamen, la metafísica de Spinoza es el único sistema riguroso del racionalismo. Comprende a ese sistema como un sistema de la causalidad llevado a cabo con rigor, es decir, lo comprende como el íntegro determinismo de la causalidad. El hecho de que el concepto de Spinoza de la *causa sive ratio* no coincide ni remotamente con la rigurosa ley de la causalidad de la ciencia, se le escapa a él, al epígono, de modo tan sorprendente como de modo perdonable en el tiempo de Spinoza escapó a los contemporáneos. Asimismo es discutible su concepción del determinismo de Spinoza entendido como fatalismo. Puede hablarse con justicia de *fatum* sólo cuando domina una expresa predeterminación; pero esto no se encuentra en Spinoza quien sistemáticamente rechaza toda anticipación teleológica del curso universal; y es totalmente imposible cuando, como ocurre en Jacobi, se tiene al determinismo universal por un determinismo causal. No menos arbitraria es también la interpretación del panteísmo como ateísmo. Sin embargo, la arbitrariedad y la exageración de estas interpretaciones era apropiada para despertar nuevamente el interés filosófico por la *Ética* de Spinoza.

Que Spinoza, en virtud de su fe racionalista en la omnipotencia del conocimiento, tenía que fracasar, es lo que encuentra y demuestra la *Crítica de la razón pura* recurriendo a la refutación de esta omnipotencia del conocimiento que

prueba la intuición teísta del mundo y la posibilidad de la libertad de la voluntad no delimitable y no delimitada por ninguna pretensión de la razón. Este es, según Jacobi, el mérito de Kant. Pero según él la debilidad del sistema reside en que Kant conduce la demostración en razón de un idealismo que, llevado a cabo consecuentemente, excluiría todo ser en sí de los objetos. Aquella consecuencia de la *Crítica* que Maimón y Beck sacan en sentido positivo se convierte para Jacobi en la piedra del escándalo.

La razón de esto reside únicamente en la interpretación de Jacobi, quien se encuentra muy lejos del punto de vista trascendental. Para él el sistema de Kant significa el subjetivismo puro. De aquí que considere la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* como una desnaturalización del sistema original pensado de un modo consecuente en la primera edición. Los giros objetivistas que Kant opone a la concepción empírico-idealista se le antojan deslices de la tesis. Una gangrena recorre las dos ediciones en que se pone de manifiesto lo insostenible de la tesis: el concepto de la cosa en sí. Si el sentido propio y último de la *Crítica* es el puro subjetivismo, ella tiene que deshacerse de ese resto del objetivismo. Frente al sujeto no puede dejar subsistir nada; en este sentido tiene que ser nihilismo.

Por el contrario, si se deja subsistir con Kant la cosa en sí, la *Crítica* se encuentra en contradicción consigo misma, pues toda su construcción está fundada sobre la dualidad de espontaneidad y receptividad, y la última reclama una existencia fuera del sujeto. De tal modo que sin una cosa en sí no se puede lograr el punto de vista de la *Crítica*; pero con ella no se lo puede afirmar. Se demuestra así, para Jacobi, lo insostenible del punto de vista crítico. Por esto trata de sacar la consecuencia inversa partiendo de los resultados de la *Crítica*. Puesto que no pueden avenirse idealismo y cosa en sí, se tiene que abandonar a uno de ambos. Ahora bien, el idealismo es sólo uno de los muchos puntos de vista posi-

bles, pero la cosa en sí es el correlato necesario de todo conocimiento. Por consiguiente hay que aferrarse firmemente a la última y abandonar el idealismo. Lo cual involucra el punto de vista realista.

Ahora bien, la *Crítica* ha demostrado que no puede decidirse por vía cognoscitiva el problema de la existencia de la cosa en sí, porque sólo para los fenómenos es posible demostrar la validez de sus categorías. Jacobi se aferra a esta demostración. Mas la *Crítica* también ha demostrado que la razón no está destinada únicamente al conocimiento. Lo que no es objeto de la comprensión puede, por tanto, ser objeto de la fe. Kant aplica el concepto de fe sólo a la certeza moral y religiosa. Pero no se comprende por qué este concepto no debiera también tener significación teorética. En este sentido ya David Hume designó como "fe" el sentimiento de la realidad propio de la conciencia natural, que en toda percepción externa sabe discernir de un modo totalmente claro el objeto existente del vano producto de la fantasía. Y en este sentido Hume en modo alguno es escéptico, sino que atribuye a la fe una significación totalmente positiva como condición de la experiencia de los hechos.

Jacobi convierte este concepto de fe en principio de su teoría. No existe razón alguna para dudar de la realidad de las cosas exteriores a nosotros. Mas bien existe una certeza inmediata, sentimental, de esa realidad, que es natural a toda conciencia no debilitada por la reflexión escéptica. Pero no es posible probar esta realidad de las cosas. Una prueba sería tarea del conocimiento discursivo. La certeza inmediata no necesita de la prueba, pues sólo un punto de vista artificioso de la reflexión puede ponerla en duda. De aquí que tenga que fracasar cualquier reflexión que arranque de la conciencia. El conocimiento está cercado en el tejido de las formas gnoseológicas que son, en absoluto, de origen subjetivo. Pero esas formas no alcanzan a lo real. Ahora bien, puesto que en la percepción tenemos concien-

cia de enfrentar a una realidad que no emana del sujeto, esa conciencia de la realidad no puede a su vez ser de origen subjetivo. Aquí se distingue con claridad lo real de la representación de lo real. Por tanto, tiene que haber en la percepción algo que no se agota en la mera representación. Pero esto es justamente lo real mismo.

Si Jacobi se remonta así al realismo ingenuo, no por eso está exento de crítica el reconocimiento que hace del mismo. Lo que al entendimiento ingenuo le parece algo natural, el hecho de que lo real se dé, Jacobi lo concibe como algo altamente misterioso y verdaderamente maravilloso. En medio del conocimiento cotidiano de las cosas se encuentra aquí un momento que no es posible comprender partiendo de las formas o funciones del conocimiento. La fe en la realidad de lo percibido que nos guía paso a paso durante toda la vida —la que, en rigor, es una condición de la existencia del ser consciente humano—, descansa en un acto perfectamente incomprensible, pero indudable, de la revelación inmediata. Este viraje del pensamiento de la realidad es decisivo para la significación histórica de Jacobi. Con él no sólo rompe con el subjetivismo, sino también con el racionalismo de la filosofía crítica, al descubrir en medio de las condiciones fundamentales del conocimiento un aspecto evidentemente irracional.

Jacobi sabe distinguir con mucha precisión su doctrina de la fe de la kantiana. También Kant considera la cosa en sí como objeto de la fe y por esto mismo confiere a la fe una preponderancia sobre el saber. Pero la fe kantiana tiene solamente certeza práctica pues no enraíza en la naturaleza real de su objeto sino simplemente en la del sujeto que cree. Por tanto, es tan subjetiva como la serie entera de las condiciones del conocimiento. No es posible, mediante ella, rebasar la esfera de la representación. Por el contrario, según Jacobi, la fe arraiga en la naturaleza del objeto real, pues consiste en la revelación de algo no subjetivo. De aquí

que no sólo tenga certeza práctica, sino también teorética: inclusive todo saber acerca de objetos está ya condicionado por ella. Y así se altera al par la significación práctica y religiosa de la fe. Se tiene una convicción inmediata de lo suprasensible. En cuanto la "razón" es el soporte de esta convicción, significa en el sentido literal de su nombre un "comprender" * lo suprasensible. La razón posee aquel poder que Kant le rehusaba, la intuición intelectual.

Si se persigue de modo consecuente esta idea, también la filosofía teísta de la religión de Jacobi asienta sobre la misma base que la teoría del conocimiento de las cosas reales. La misma certeza inmediata que en la percepción hace consciente la realidad de los objetos por el sentimiento domina también en nuestra conciencia de Dios. En uno como en otro caso ella es percepción inmediata de lo real. De aquí que la fe en Dios puede llamarse "visión de Dios". En la fe, el espíritu de Dios vive de modo inmediato en los hombres. Así como la naturaleza se revela a la conciencia por la percepción externa, Dios se revela por la interna. Y esta revelación interior de Dios constituye la esencia peculiar del hombre.

En esta convicción religiosa fundamental reside la amplia y muy vehemente polémica que Jacobi dirige en sus últimas obras contra Fichte y Schelling. *La religión en los límites de la mera razón*, si se entiende por ella simplemente la fe en un orden moral universal, significa la renuncia sistemática a los más finos y nobles frutos del espíritu, significa que el ser humano se desconoce totalmente a sí mismo en su profundidad religiosa y moral. Pero en particular, el panteísmo de Schelling que no es menos osado y dogmático que cualquiera otra de las concepciones del mundo precríticas, existe como ejemplo de especulación falaz, al no satisfacer

* Pasaje imposible de verter en castellano, por cuanto el verbo *vernehmen* significa "oir" y "comprender", y el sustantivo *Vernunft*, derivado de él, se traduce en castellano por "razón". *(N. del T.)*

ni a la pretensión de crítica del entendimiento ejercitado ni a la de la profundidad revelada interiormente del ser humano. Según Jacobi la única filosofía digna del hombre es la que abandona el racionalismo, cuyo fiasco ha demostrado minuciosamente la *Crítica de la razón pura*, y la que recurre conscientemente al punto de vista de la fe.

6. Bardili

No es sencilla la posición histórica de Bardili. Su obra principal aparece en 1800, en una época en que alcanza su culminación el edificio intelectual de Fichte y Schelling. Su filosofía está más próxima de la del Schelling intermedio y del sistema posterior de Hegel, pero su polémica directa contra Kant y contra un gran número de los contemporáneos más viejos, así como su consciente remontarse a Leibniz, muestran con claridad el enraizamiento de su ideología en un período anterior que terminaba con él y, por encima de él, conduce a Hegel, aparte de Kant y de los kantianos. Es indudable que la filosofía de la naturaleza de Schelling ha influido en su imagen del mundo. Pero considerarlo por esto como si históricamente dependiera por entero de Schelling, como muchos expositores hacen, significa un palmario anacronismo; pues los más hondos motivos intelectuales que, rebasando los estrechos límites de la especulación de la filosofía de la naturaleza, son caracterísiticos de ambos pensadodes, se encuentran de hecho expresados por primera vez en Bardili, de manera que más bien Schelling debiera ser quien depende, si es que puede hablarse, por lo demás, de dependencia directa en ideas directrices tan universales y tan trascendentales que colman toda una época. Bardili tiene el mérito de haber proporcionado un sólido sistema a los pensamientos acerca del espíritu inherente a todo ser natural, a los que hicieron famosos Schelling y Hegel; sistema que

se remonta hasta las leyes fundamentales de la lógica, y de haber construido sobre él una teoría del conocimiento, de la conciencia moral y religiosa. Y esta forma era realmente tan pura y rigurosa que Reinhold no sin razón la prefirió a las perspectivas espirituales de Schelling; pero al mismo tiempo era tan abstrusa y de redacción tan poco agradable que a nadie pudo sorprender el hecho de su total empalidecimiento frente a la brillante exposición de Schelling. Bardili fue aventajado y sobrepujado por la última antes de haber sido conocido. Es en este destino de su doctrina, que él mismo sintió con conciencia trágica, donde reside su olvido casi total hasta hoy y que, por así decirlo, ha sido sancionado por el juicio unánimemente desfavorable, pero muy superficial, de conocidos historiadores.

La vida de Cristobal Teófilo Bardili transcurre lejos de la rutina de la filosofía de cátedra de su tiempo. Nació en 1761 en Blaubeuren en tierras suabas. En 1789 llegó a ser repetidor de la Fundación teológica de Tubinga y recibió en 1790 el cargo de profesor de filosofía en el Gymnasium de Stuttgart. En 1795 aparece su *Filosofía práctica general*, al año siguiente el escrito *Sobre las leyes de la asociación de ideas*, en 1798 las *Cartas sobre el origen de la metafísica*. Estas obras pasaron casi inadvertidas hasta que en el año 1800 su obra principal despertó cierto interés; llevaba el título programático *Compendio de lógica primera, exenta de los errores lógicos cometidos hasta el presente, en particular de los kantianos; no se trata de Crítica, sino de medicina mentis, de utilidad principalmente para la filosofía de Alemania*. Esta obra proporcionó el único gran éxito de su vida a ese hombre espiritualmente solitario y amargado, como también el reconocimiento amistoso de Reinhold que desde ese instante se tituló su alumno y que en una animada correspondencia le supo arrancar mediante sus inteligentes objeciones una serie de luminosas e importantes declaraciones. Esta *Correspondencia sobre la esencia de la filosofía y los desmanes de*

la especulación, que Reinhold editó en 1804, contiene la mejor y más concentrada exposición del sistema de Bardili, y también revela una admiración y exaltación recíprocas con efectos casi cómicos de ambos hombres. Por el contrario, menos aclaratorios son los escritos tardíos de Bardili: *Doctrina filosófica elemental*, de 1802 a 1806, y *Contribuciones a la apreciación del estado presente de la doctrina de la razón*, de 1803. Murió en Stuttgart en 1808.

Cuando el mismo Bardili designa su punto de vista como "puro realismo" y cuando Reinhold lo caracteriza como "realismo racional", estos epígrafes han de entenderse partiendo de la antítesis con el idealismo kantiano, en el cual Bardili acentúa el momento de subjetivismo. Con Maimón, Beck y Jacobi tiene por descontado que Kant consecuentemente no pudo reconocer otro ser en sí que el del sujeto. Entonces hay que entender su filosofía como la deducción del objeto a partir del sujeto. El intento de Fichte de llevar a cabo realmente semejante "limpieza" del objeto se le presenta a Bardili como el horroroso ejemplo de una metafísica desorientada. Lo que se contrapone a él no es tanto la pretensión natural del entendimiento sano del hombre en la que se apoyaba Jacobi como la exigencia rigurosamente científica de la lógica. En efecto, la lógica se mueve, conforme a su exigencia, en el plano de contenidos transubjetivos. Conceptos, juicios, raciocinios son productos objetivos, que, si bien pueden ser aprehendidos, copiados y, por así decirlo, "repetidos" por un sujeto, el carácter fundamental de ellos no se agota en semejante repetición; por tanto, no se agota en el sujeto. Su ilimitada "posibilidad de repetición", no obstante su esencia unitaria, da testimonio de que esta su esencia es algo de todo punto no subjetivo, es decir, que tiene un ser en sí en el que arraiga su universalidad y necesidad real para todo sujeto. Bardili lanzó su ataque contra la filosofía crítica partiendo de la dirección opuesta a la de Jacobi. No es la naturaleza de la percepción, sino la del puro pensar la que

exige la realidad del objeto. Por esto también el realismo de Bardili es muy diferente del de Jacobi. No es ni un realismo ingenuo ni empírico, sino "puro" (es decir, *a priori*) o "racional". Más consecuente sería caracterizarlo como realismo lógico, pues afirma la realidad de lo lógico como la base común real de todo lo subjetivo y objetivo.

Ahora bien, desde antiguo la lógica ha sido considerada como ciencia del pensar. Pero la concepción del pensar siempre ha estado adherida al subjetivismo del "pensante". Esto es válido tanto para la lógica formal tradicional como para la lógica de contenido kantiana. La lógica todavía no ha proporcionado un concepto del "pensar en cuanto pensar" que no sea ya el pensar de un pensante. Siempre ha reconocido lo derivado, las "repeticiones", y, de esta manera, no ha acertado lo original lógico, el "pensar mismo". Éste en verdad constituye un "prius radical" tanto para el pensamiento de un sujeto, cuyas representaciones del objeto determina, como también para el objeto mismo, cuya manera de ser determina. Al convertir Bardili así el pensar en cuanto pensar en fundamento primordial de todo contenido, no logra, como posteriormente Hegel, un idealismo lógico, sino un realismo lógico; se entiende el pensar como fundamento real, es decir, como la estructura lógica del ser. La ontología de los objetos no se disuelve en la lógica de un sujeto, como de costumbre, supraindividual; sino inversamente, la lógica del pensar no subjetivo es entendida como la ontología de los objetos.

Esta lógica ontológica se aproxima a la del realismo del concepto medieval. La forma especial de las esencias conceptuales es, al par, la forma sustancial de las esencias reales. Bardili de inmediato esgrime esta noción para el problema del conocimiento.

Los idealistas, en su totalidad, no aciertan el problema del conocimiento al poner el objeto dentro de la representación, y al privar por ende a ésta de su legítimo sostén. Entonces

ya no hay más nada que pudiera conocerse. "Tener representaciones referentes a un mundo y en él representarse su propio espíritu; cobijar pensamientos acerca del sistema de las cosas y en ellos sólo pensarse a sí mismo, es... una repetición sin retrato, una copia sin original, una antitipia sin tipos." Contra esto no sólo se levanta el testimonio del entendimiento universal del hombre —lo que a su vez, sólo daría realismo empírico—, sino, por el contrario, el sentido de lo lógico en nuestras representaciones que habla decididamente de igual manera, porque evidentemente no se agota en la representación en cuanto tal, sino mienta algo real que la trasciende. Ahora bien, si esta realidad es extraña al pensamiento, no se puede entender cómo la representación puede saber algo acerca de ella. Mas si en ella domina la misma lógica que en la representación, desaparece esta dificultad, y la ontológica del objeto es, al par, la lógica del conocimiento. El enigma en torno al saber de la representación tocante a un objeto se resuelve en razón de la identidad del "pensar en cuanto tal", que constituye el "prius radical" de ambos.

En estas ideas descansa la doctrina de la "antitipia" de Bardili. Lo lógico constituye una típica que es fundamento común de todo ser, tanto del de los objetos como del de la conciencia y de sus representaciones objetivas. Se necesita "en la naturaleza de tipos estables sobre los que cada existencia aislada plasme lo universal en la singularidad que le es propia, tipos mediante los cuales se mantenga en camino, se guíe y alcance la meta como por una regla de su desarrollo". Pero también se necesita "de una comunicación de los mismos tipos en el sujeto y su especie, es decir, de un asiento común de los mismo durante y en nuestra encarnación". O, dicho de otro modo, "necesito de un pasaje de los mismos tipos a los elementos originales de nuestra existencia, a fin de que también nos sea posible repetir en nosotros cualquier existencia aislada bajo y de acuerdo con su regla

o, lo que es lo mismo, a fin de que seamos capaces de representarnos y conocer algo, es decir de antitipiar siquiera en nosotros algo de la realidad del mundo".

El sentido de la noción de identidad, que aquí está puesto a la base, no apunta adonde Schelling lo endereza posteriormente, es decir, a la identidad total de sujeto y objeto. Objeto y representación del objeto siguen siendo en Bardili mundos absolutamente separados. Pero la representación sólo puede representar el objeto en la conciencia si se encuentra sometida a las mismas leyes que él. Por tanto, las leyes de ambos tienen que ser idénticas. Con esta condición es posible aquella característica "antitipia" de la conciencia para con lo real, la que llamamos conocimiento. Las leyes según las cuales se organiza una planta, se reiteran al imaginar la planta en la representación. Sin este supuesto no es posible comprender cómo la planta en su existencia "podría concurrir de alguna manera" con las representaciones del sujeto. Sin él las dos serían seres eternamente distanciados, no fusionables por ninguna representación viviente del uno en el otro. Ambos permanecerían eternamente extraños en una divergencia infinita, si el propio devenir de la planta y su reiteración en nuestra representación "no empalmaran en las leyes comunes del devenir en general, y si no descansaran, al par, sobre el idéntico fundamento de uno y el mismo ser". Es lo que se puede ver inmediatamente en la lógica pura. Pues, dado que juicios y raciocinios se refieren, a la postre, a los objetos que están subsumidos bajo sus conceptos, evidentemente no podría tener lugar ningún juicio y ningún raciocinio, si los elementos esencialmente fundamentales de los mismos, en cuanto tales, fueran totalmente diferentes de los elementos esencialmente fundamentales de aquello sobre lo que se juzga.

Para explicar la existencia en la naturaleza de aquellos tipos estables que al mismo tiempo han de estar a la base del sujeto cognoscente, Bardili apela a las ideas platónicas,

Estas ideas constituían el "ser" que precede supratemporalmente a todo devenir. Y en este ser radica el contenido del "pensar en cuanto pensar". La tesis de la identidad de pensar y ser, tan apreciada en los sistemas idealistas de Schelling y Hegel, sólo significa en Bardili algo de todo punto diferente, y mucho más limitado, a saber: la identidad, en el objeto real, de principios, leyes o reglas, de un lado y, de otro, en su antitipia en el sujeto, es decir, una identidad de lógica del ser y lógica del conocer. En este punto Bardili se acerca, sin notarlo, al "principio supremo" del sistema kantiano tan enconadamente combatido por él, cuya fórmula consiste precisamente en la identificación de las condiciones de la experiencia con las condiciones del objeto de la experiencia. Lo que Kant, con arreglo al sentido de su analítica, entendía como la condición más universal de los juicios sintéticos *a priori*, Bardili, en el sentido de su gnoseología antológica, lo designa como la "ley fundamental del ser". Las ideas platónicas, en cuanto ὄντως ὄντα son el fundamento primordial de toda realidad, pero este fundamento primordial no es algo alógico, sino justamente la logicidad de la naturaleza, es decir, el pensamiento de ella antes de hacerse consciente en el hombre. Este hacerse consciente es, por su parte, una "irrupción del pensar a través de la materia". Tiene que existir una unidad de ritmo para el hombre y la naturaleza; en ambos la filosofía tiene que ser una y la misma. "Una simple lógica humana", que, al par, no fuera válida para la naturaleza, no sería lógica alguna.

Sólo si se parte de la concepción de este pensar se puede comprender lo paradójico de esta noción de que el fundamento primordial de lo real se caracterice como "pensar" sin que, por esto, la imagen del mundo haya de ser idealista. Detrás de este pensar no se encuentra ningún sujeto empírico, ni trascendental, como tampoco ningún sujeto lógico. El pensar aquí desempeña el mismo papel que el "espíritu" en la filosofía de la naturaleza de Schelling, o que

la "inteligencia", o posteriormente la "razón" en su sistema de la identidad y en el de Hegel. Pero cumple esta función primordial sin que se lo conciba como espíritu, inteligencia o razón. Por pensar Bardili no alude nada más que a la lógica interior de las conexiones mismas del ser, es decir, a un sistema carente de tipos, formas o leyes puras en cuanto tales de sujeto. Con más derecho que a la de Hegel, se podría llamar a esta metafísica panlogismo puro —precisamente porque en ella no se encuentra ningún particular sentido subjetivista— si el carácter riguroso de su elaboración no encontrara sus linderos en el problema de la materia. Así como el concepto es en el pensar humano lo idéntico en medio de las representaciones, así —y sólo así— la ley del ser que rige en el "pensar en cuanto pensar" es lo idéntico en medio de la diversidad de las cosas. Bardili aquí se adhiere conscientemente a Leibniz para quien las leyes del pensar tienen inmediatamente en su reverso ontológico el carácter de leyes del ser y, por esto, poseen significación fundamental. Y como en Leibniz las leyes del ser enraízan en el "entendimiento divino" y, partiendo de este fundamento de unidad —entendido como una esfera lógica y ontológica—, se extienden por toda la serie gradual de las formas del ser hasta que en los grados más altos de la representación llegan a ser espíritu consciente, también en Bardili como fundamento de toda la realidad se pone un principio lógico real que siendo originalmente no subjetivo asume sólo en sus formas supremas de realización el tipo del sujeto y de la conciencia. "El mismo pensar que por doquiera vive, domina y crea en el universo —y no sólo en la minúscula criatura humana—, el mismo pensar que sólo es representado como algo subjetivo, como ocurre en Kant y Fichte, llevado a su universalidad es convertido en no-pensar, extendiéndose por entero a la totalidad del mundo y que infinitas veces se lo representa fuera del hombre como el mismo pensar repetible, se abre camino en el hombre a través de la ma-

teria para hacerse consciente de sí mismo como un pensar válido para la humanidad."

En esta especulación filosófico-natural, que aquí existe como reverso inmediato de la lógica y ontológica, está latente ya un motivo fundamental del romanticismo: el pensamiento del reencuentro del hombre en las honduras de la naturaleza. Pero el acento no recae en ese pensamiento en cuanto tal sino en su lado gnoseológico. Pero si se detiene exclusivamente en el último, y si se considera puramente en sí misma la imagen ontológica del mundo, esta imagen no está todavía plenamente acabada. Queda en pie la pregunta: ¿Qué es la "materia" que el pensar penetra y "anonada" en su penetración? Todo el vigor de la teoría reside en la identidad de la forma. Pero ¿cómo, en general, la identidad llega a diversificarse, inclusive a contradecirse? ¿Cómo y de dónde se enfrenta una materia a la forma?

Esta fundamental interrogación ontológica no se puede resolver partiendo del papel que desempeña en la conciencia la materia de la representación frente a la forma de la misma. La antitipia del mundo en la imaginación es "en el sentido más propio de la palabra una reflexión del mundo en nosotros", de manera que sus objetos se comportan de modo sensible ante la imaginación, lo mismo que los cuerpos ante un espejo. Por tanto, a pesar de la vasta concordancia el "pensar" de Bardili no corresponde precisamente a la *cogitatio* leibniciana que también produce los datos de los sentidos. Para él, la materia es dada mediante el reflejo del mundo en los sentidos aunque no sin la "disposición lógica de la mente". Pero la materia mediatizada de tal suerte no corresponde más a la materia real. Se oye sólo el sonido, mas no la vibración del aire. ¿Cómo se llega a la última? Bardili responde: fue abstraída, "aniquilada" en cuanto materia para que llegara a sernos consciente, pues de otra manera no habría llegado a serlo. Así en toda imaginación tiene lugar una sustracción, el pensar la lleva a

cabo en la forma de la abstracción de la naturaleza; el pensar siempre es, al par, "aniquilación de la materia", que continúa en las funciones superiores de la conciencia, hasta que en el pensar del individuo termina por recobrar la pura forma lógica.

Con esto se da por supuesta la materia real de la realidad del proceso universal. Y sobre su origen se cierne el viejo enigma. También en el proceso universal existe una penetración de la forma a través de la materia; la misma "aniquilación" de la materia, expuesta como "abstracción" en el acto cognoscitivo del sujeto, se muestra como el progresivo sometimiento, como el progresivo dominio de la forma. Pero la materia no se agota en este sometimiento; en lo material, como en la representación, subsiste algo indisoluble, "impenetrable", y esto es esencial para el problema del conocimiento; pues el hecho de que el sujeto en la representación sepa distinguirse del mundo externo, proviene de esta impenetrabilidad de la materia o, lo que es lo mismo, de la "falta de identificabilidad de la misma". Si lo lógico fuera lo idéntico en el objeto y en la conciencia, agotándose en la esencia de ambos, la identificabilidad de los dos no tendría límite y la conciencia, al elevarse a puro pensar, podría adentrarse en el objeto en razón de su propia esencia, sabiéndose lo mismo que él. Pero precisamente esto es lo que jamás tiene lugar y, en principio, nunca puede tenerlo. La última esencia de la materia en cuanto tal es impenetrable a lo lógico, y dado que sólo lo lógico, mas no la materia que él domina, es lo idéntico en el objeto y la conciencia, frente a la conciencia el objeto permanece inabrogable, es decir, trascendente a ella. Por esto —y sólo por esto— en principio se distingue en la representación el sujeto del mundo externo.

Es claro que también aquí se encuentran los linderos ontológicos —no sólo gnoseológicos— de la estructura lógica. Desde el punto de vista cósmico y metafísico la materia tam-

bién es impenetrable al "pensar cósmico en cuanto pensar", que la vence, configura, domina y aniquila. Pero no la aniquila del todo. Ahora bien, el impulso impreso a la materia, que eleva a realidad las meras posibilidades del pensamiento, no puede proceder jamás de otra parte que del principio original de identidad. Dado que a éste no se lo establece como un principio de la conciencia, sino como identidad metafísica de pensar y ser, no implica esto contradicción alguna de fondo. Sólo que así se rompe el riguroso esquema lógico de la ontología. En el ser tiene que residir algo alógico, que pase "indeleble" a través de la serie de las formaciones y, por tanto, le haga al hombre interminable la tarea de la aniquilación de la materia por el pensar. Pero entonces la identidad misma no es más puramente lógica, sino que desaparece en un más allá irracional. Inclusive, no es más ninguna pura identidad, sino que evidentemente contiene en sí el germen de la divergencia, de la que tiene que surgir la variedad de la individuación material.

Así, en la teoría de la materia de Bardili se encuentra una notable confusión entre la antigua teoría de la materia como principio de individuación y el pensamiento leibniciano de razón suficiente. Pues el último, más que una ley ontológica es un "principio de conveniencia" que tiene que añadirse a los principios de identidad y contradicción, para poder elevar a la realidad lo meramente posible. Bardili no refiere este último únicamente al problema de la materia. La ley de identidad es para él la "manifestación del ser de la esencia en la esencia de las cosas; es el fundamento de la posibilidad que permite que el hombre pueda saber algo de las cosas". En cuanto Dios gobierne el mundo de acuerdo con esta ley, existirá el ritmo, que se revela en él. "Si alguna vez Dios querrá hacerlo de otro modo, cosa que no sé, habrá también otro ritmo. Hasta ahora todo está necesaria y sabiamente determinado por la ley de identidad, sin admitir la noción de su contrario. Sólo en Dios y fuera del sis-

toma del mundo tiene lugar un libre albedrío absoluto, *si* es que tiene lugar. Yo sé que ese libre albedrío no tiene lugar en el mundo, en cuanto es un sistema. Pero si ocurre fuera de él, por consiguiente en Dios, no lo sé, ni preciso saberlo."

Por esto la imagen del mundo de Bardili da cabida a algo que rebasa la identidad meramente lógica, remontándose a la "voluntad divina" leibniciana que se encuentra más allá de lo lógico, la cual únicamente sustenta la *ratio* del mundo, en cuanto real. Esta imagen del mundo no es ni panteísta ni idealista. Para ella Dios es un ser extramundano precisamente porque existen rasgos esenciales del mundo —a saber: su materialidad y su realidad—, que han de provenir de un principio que no está sometido a las leyes lógico-racionales del orden del mundo. Pero en esto el racionalismo ostenta sus viejas lagunas. La ontología lógica se presenta fundada alógicamente.

CAPÍTULO II

FICHTE

1. Vida, desarrollo filosófico y obras

Entre los primeros epígonos de Kant no hay ninguno que capte como un todo la idea de sistema ínsita en la filosofía crítica y que realmente continúe trabajando sobre ella. El único que por lo menos denota una tendencia en este sentido es Reinhold. Pero el intento fracasa ante el magno concepto enigmático de la cosa en sí. Schulze se consume en rechazar las faltas cometidas por Reinhold, y en el restablecimiento del puro idealismo llega a la cúspide la sagacidad de Maimón y la consecuencia del punto de vista de Beck. Ninguno de ellos ha podido captar el pensamiento kantiano en su meollo, en que la cosmovisión, es decir, la integral concepción originaria de una imagen del mundo, no era vana crítica, sino positiva idea de sistema. Este meollo no se encuentra en aquella parte del problema que estos intérpretes casi exclusivamente elaboraron, es decir, en la *Crítica de la razón pura.* Para el más íntimo interés filosófico de Kant la última sólo era una propedéutica, pero por cierto una propedéutica grandiosa a la que finalmente la mayor parte de sus energías se había tenido que enderezar; pero jamás había sido para él un fin último, ni jamás había sido el supremo punto de vista. No se desplazó en su mente la perspectiva fundamental, aunque es verdad que únicamente en la *Crítica de la facultad de juzgar* alcanza clara expre-

sión. Las últimas aclaraciones sobre lo sistemático en su obra no se podrían encontrar ni en la *Crítica de la razón pura* ni, en general, en el dominio teórico. Asimismo, los grandes problemas en controversia de los postkantianos —la cosa en sí y la conciencia en general—, no pudieron encontrar su solución allí sino solamente en el dominio práctico.

Reinhold tuvo cierto presentimiento de esto. Al menos también para él su interés en Kant y el anhelo principal de su propia filosofía radicaba totalmente en lo ético y religioso. La posibilidad de la libre acción moral y el postulado de un orden moral universal resultaron filosóficamente sostenibles ante la crítica ejercida sobre la razón teorética. De aquí había partido Reinhold en sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*. Pero no se había empeñado enérgicamente en destacar ese gran pensamiento ínsito en Kant más allá del interés popular de la ilustración religiosa, convirtiéndolo así en el centro de la imagen filosófica del mundo.

Había pasado totalmente por alto la posibilidad, que en él se ofrecía, de sustraer de la ambigüedad —a la que estaba condenado en el campo teorético— el punto débil de su teoría. Había intuido el punto en que la facultad representativa se remonta, por encima de sí misma, a una facultad apetitiva más primaria que ella misma. Mas no había reconocido este punto en su significación capital para el todo y, por esto, no lo había convertido en aquel fundamento que reúne, absorbe y restituye en una figura y significación nuevas todo el contenido teorético de la filosofía: el sujeto y el objeto.

Fichte está estrechamente emparentado con Reinhold en su interés filosófico fundamental. También él llega a la filosofía kantiana desde el lado ético-religioso. Pero, desde un comienzo, se encamina mucho más al centro de la totalidad de ella, es decir, a su meollo interior e indescriptible. Ya no es más esencial, para él, la obra del criticismo en cuanto tal, sino solamente la idea de la activa originalidad moral

del ser humano, en que saltan en el hombre todas las barreras y cadenas metafísicas propias de un ser natural, vinculado de modo determinista, y se abre la perspectiva de lo absoluto. Fichte, lo mismo que Reinhold, siente que el determinismo, aun cuando teoréticamente se muestra como necesario, es algo hostil e indigno del hombre. Pero, dotado de una naturaleza mucho más poderosa y fuerte que Reinhold, invierte los pensamientos, sacando la atrevida consecuencia de que no es necesario permanecer en esta necesidad teorética, no es natural que ella se reserve la última palabra; a la inversa, la libertad del ser moral tiene que convertirse en fundamento primero; y la tarea consiste en mostrar con ayuda de este supuesto cómo ha de entenderse el mundo de la naturaleza y de la determinación.

La filosofía y la personalidad de Fichte acusan el mismo rasgo fundamental de humano activismo. Su vida está dominada por la pasión de obrar y creer. Su lucha filosófica lo señala como fanático de la libertad, su ética descubre sin más el bien en la actividad en cuanto tal, y el mal en la pereza. La doctrina kantiana de la libertad inteligible tenía que aparecerle como liberación de la pesadilla del determinismo. Al aunar este pensamiento —al que su ser más íntimo se entregó con toda pasión— con el postulado de Reinhold de derivar toda la filosofía a partir de un principio unitario, encontró el eje de su sistema: el yo activo, libre, absoluto, que ya no es más hecho, sino acción productora.*

* Fichte inventó el término *Tathandlung* (que aquí traducimos libremente por "acción productora") para contraponerlo a *Tatsuche*, hecho. Ambos términos se componen de dos palabras. *Tatsuche* se compone de *Tat*, hecho y *Sache*, cosa, realidad. El compuesto es la realidad dada de las cosas, los hechos, que existen con independencia de la conciencia. En cambio la *Tathandlung* se compone también de *Tat*, hecho, pero, además, de *Handlung*, acción. Aquí la acción es lo determinante del hecho, siendo éste un resultado de aquélla. Por esto, en la imposibilidad de traducir literalmente ese término, hemos preferido respetar su sentido idealista. *(N. del T.)*

Juan Teófilo Fichte, que nació en 1762 en la aldehuela de Rammenau, Alta Lusacia, fue el hijo mayor de un cintero. Desde niño tuvo que trabajar en el telar y cuidar gansos. A los nueve años, un azar lo arrancó de esta vida sencilla. Un rico hacendado, el barón von Miltitz, con motivo de la elocuente repetición que hiciera el niño de un sermón, reparó en su descomunal capacidad mental, decidiendo atender a su educación. Así el niño tuvo instrucción y fue admitido en 1774 en el colegio de Schulpforta. Pero, dado que su protector murió ese mismo año, sus años escolares y de estudios se vieron acompañados de continuos apuros materiales. Su estudio teológico, que comenzó en Jena y prosiguió en Leipzig, tuvo que interrumpirlo y hacerse preceptor. Ejerciendo esa actividad, conoció en Zürich a Juana Rahm, más tarde su esposa. En 1790, después de su regreso a Leipzig, se enfrascó en el estudio de Kant. Le dio motivo a ello un estudiante que en él buscaba enseñanza filosófica. El motivo se transformó en crisis de su vida interior. La filosofía de Kant no sólo fue para él una ilustración filosófica, sino una verdadera conversión. En ella reconoció su ser más íntimo. Encontró resuelto el gran enigma de la libertad que se había mostrado real y ciertamente insostenible. Con un cálido sentimiento de felicidad recibió la buena nueva que, al par, le indicó la tarea de su vida. Ya no vaciló más en lo que tenía que hacer; su camino sólo fue el de aprender a adueñarse radicalmente de la nueva teoría, para poderla realizar filosóficamente y ofrecerla a los contemporáneos, a fin de que cumpliera la misión de reformarlos moralmente.

Para conocer a Kant viajó a Königsberg. El encuentro fue para él una desilusión. Para despertar el interés de Kant escribe su primer gran trabajo, la *Crítica de toda revelación*; Kant le ayudó a imprimirla. Este escrito tuvo una suerte decisiva para el progreso exterior de Fichte; por un descuido (quizás también por especulación) del editor no se

mencionaba en la portada al autor y la consecuencia fue que se tuvo a la obra por la tan largo tiempo esperada filosofía de la religión de Kant, pues contribuyeron a ello la confección del título, la publicación, así como el contenido rigurosamente kantiano. Sólo después que las primeras reseñas hubieron expresado públicamente su admiración, Kant dio a conocer el nombre del autor. Por este hecho Fichte fue conocido y se hizo de repente famoso.

En 1793 se casó en Zürich. En la tranquilidad de la vida hogareña maduraron en el hasta entonces errabundo los primeros bosquejos de su sistema posterior. En una reseña del *Enesidemo* de Schulze desarrolla la idea de que todo escepticismo se disuelve ante la tesis de que la razón es práctica y, en cuanto yo activo, es, desde un comienzo, superior al no-yo. Impuesto de este conocimiento rebasa el ámbito de los problemas de los primeros kantianos y logra la piedra fundamental de su Doctrina de la ciencia. En un ciclo de conferencias que pronuncia en Zürich, bosqueja por primera vez el nuevo edificio doctrinal. Al par, edita dos escritos que forman el punto de partida de su filosofía del derecho y de la historia, las *Contribuciones para rectificar el juicio del público sobre la revolución francesa* y la *Apelación a los príncipes de Europa sobre la libertad de pensar.*

Su anhelo de un mayor campo de acción se satisfizo al año siguiente; recibió la invitación para ocupar la vacante de profesor dejada en Jena por Reinhold. Los cinco años de su actividad docente en Jena constituyeron el punto culminante de su vida. Su éxito docente fue descomunal; aquí se impuso su vigoroso don oratorio. Al mismo tiempo, nacieron en una incesante y concentrada labor las principales obras que contenían su sistema. Todavía en Zürich escribió en 1794 *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia o de la llamada filosofía* como anuncio de sus lecciones; aun en el mismo año le siguieron las primeras partes de la obra capital: *Fundamento de la Doctrina total de la ciencia pre-*

sentada como manual para sus oyentes. Al año siguiente apareció también la tercera parte y casi al mismo tiempo que ella el *Compendio de lo peculiar de la Doctrina de la ciencia con respecto a la facultad teorética.* En conexión inmediata con el *Fundamento* Fichte entonces, esforzándose por completar el sistema, comenzó por aquellas regiones de problemas que estaban más cerca de su corazón; en 1796 aparece el *Fundamento del derecho natural según principios de la Doctrina de la ciencia* y dos años más tarde el *Sistema de doctrina moral según principios de la Doctrina de la ciencia.* Fichte se esforzó sin cesar en asegurar en los lectores un acceso a sus ideas fundamentales. De este afán nacieron en 1797 las dos pequeñas pero notables introducciones a la Doctrina de la ciencia. Simultáneamente con estos escritos capitales aparece una serie de trabajos más pequeños, entre los cuales se destacan las *Lecciones sobre el destino del sabio,* así como los escritos sobre el conflicto del ateísmo. De los últimos hablaremos más adelante.

Fichte no fue a Jena para una paz contemplativa. Su inquieta sed de acción, su ruda rectitud, la falta de consideración y la obstinación que eventualmente pudieron considerarse como afán de dominio, le acarrearon enemistad y malevolencia. Ya al comienzo de su actividad docente causaron escándalo las lecciones dominicales dadas con mucha afluencia de público en horas de misa; luego entró en conflicto con las órdenes secretas de estudiantes, cuya disolución quiso forzar. En ambos casos no encontró la comprensión esperada en las autoridades superiores, puesto que sus peticiones no recibieron acogida favorable en el senado académico. A pesar del gran éxito alcanzado con las órdenes de estudiantes, no pudo impedir que de noche le apedrearan las ventanas, y se le hizo tan ingrata la estadía en Jena que en el verano de 1795 se vio obligado a trasladarse a Osmanstädt.

Pero la cosa iba a ser aun más seria. En 1798 un alumno

de él, Forberg, publicó en su *Periódico filosófico* un trabajo sobre *Evolución del concepto de religión.* Como a Fichte le pareciera el escrito algo atrevido, le hizo preceder de un artículo de su pluma titulado *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo.* Como réplica a estas publicaciones apareció un escrito anónimo difamatorio, lleno de odiosas tergiversaciones, con el título de *Carta de un padre a su hijo estudiante sobre el ateísmo de Fichte y Forberg.* El consistorio supremo de Dresden se dio por notificado elevando contra Fichte la acusación de ateísmo y proponiendo un castigo a la corte del principado de Sajonia. En primer lugar se obtuvo la confiscación del *Periódico filosófico.* El gobierno de Weimar trató buenamente de servir de mediador en el proceso entablado. Pero Fichte no estaba inclinado a compromisos. Sentía que realmente tenía razón y creía poder convencer a las autoridades y a la opinión pública de la exactitud de sus creencias religiosas. Con este fin escribió su *Apelación al público sobre las manifestaciones ateístas que le atribuye el rescrito de confiscación del Electorado de Sajonia.* Y, como se siguiera desde Weimar contra él la acusación judicial, hizo seguir la *Apelación* de un *escrito de justificación.* Ambos escritos sólo sirvieron para avivar el fuego, no encontrando la comprensión deseada puesto que descontaban en los lectores la altura especulativa de una investigación realmente filosófica. En una carta al Curador de la Universidad, Voigt, que residía en Weimar, Fichte, además de tener la osadía de amenzarlo con su partida si se le castigaba, le manifestaba que un grupo de colegas animados de los mismos sentimientos se le unirían. El gobierno consideró esta carta como una solicitud de dimisión e inmediatamente la aceptó. Entonces Fichte tuvo que abandonar Jena muy a su pesar. Ninguno de sus colegas le siguió.

Se fue a Berlín. Federico Schlegel le allanó el camino y le introdujo en el círculo de los románticos. Jamás le había

ligado a esos hombres una profunda comprensión real, y de entre ellos el que tenía más capacidad filosófica y especulativa, Federico Schleiermacher, permaneció personalmente apartado de él. Pero logró aquí incitaciones que influyeron decisivamente en la transformación ulterior de su filosofía. Fichte dio en Berlín lecciones privadas. Durante estos años (1801 y 1804) intentó en dos ocasiones exponer nuevamente la Doctrina de la ciencia. Ambos ciclos de lecciones han sido publicados después de su muerte, denotando la segunda una transformación realmente importante. Desde esa época declinó cada vez más su actividad literaria; después de múltiples incomprensiones ya no tenía más confianza en la palabra escrita. En 1800 apareció *El Estado comercial cerrado* y *El destino del hombre*, en 1801 el *Informe al gran público más claro que la luz del sol sobre la esencia de la más reciente filosofía, ensayo para obligar al lector a que lo comprenda.* En 1806 le siguen los *Caracteres de la edad contemporánea* que contienen su filosofía de la historia, y la obra capital de filosofía de la religión *Exhortación a la vida bienaventurada, o también la filosofía de la religión.*

Mientras tanto había accedido a una invitación de Erlangen, pero al año siguiente del estallido de la guerra fue arrancado de la nueva actividad. Después de la ocupación de Berlín por los franceses huyó a Koenigsberg donde de paso enseñó. Después regresó a Berlín, y pronunció en 1808 sus vigorosos *Discursos a la nación alemana*, cuya significación para el re-despertar del sentimiento nacional alemán pertenece a los más grandes acontecimientos de la historia universal. Cuando en 1810 se fundó la Universidad de Berlín, obtuvo el nombramiento de profesor de filosofía y resultó el primer rector elegido. Sin embargo, su rigorismo refractario a cualquier concesión se mostró poco apto para el rectorado y como el manejo de la autoridad disciplinaria le precipitó en conflictos enojosos, prefirió dimitir al cargo.

En los últimos años su actividad lectiva se desarrolló de manera intensísima. Debemos a las lecciones de esta época (publicadas después de su muerte) las exposiciones más maduras y trascendentales de su sistema filosófico. Se destacan entre ellas los *Hechos de la conciencia*, de 1810/11, la *Doctrina de la Ciencia* de 1810, 1812 y 1813 (esta última incompleta), el abultado ciclo de conferencias *Sobre la relación de la Lógica con la Filosofía, o Lógica trascendental*, de 1812, las *Lecciones de introducción*, de 1813, el *Sistema de doctrina del derecho* y el *Sistema de doctrina moral*, las *Conferencias de contenido vario sobre filosofía aplicada* (la llamada *Teoría del Estado*) y los segundos *Hechos de conciencia* de 1813. De carácter especial son, además, sus lecciones *Sobre la esencia del sabio*, de 1805, *Sobre el destino del sabio*, de 1811, que presentan el viejo tema favorito de Fichte a la luz de un ahondamiento siempre renovado, así como sus proyectos académicos para la organización interna de la Universidad de Erlangen y para la Universidad de Berlín.

El año de guerra 1814 puso fin repentino a su infatigable vida de labor. Su mujer se había entregado a la atención de los heridos y se enfermó de fiebre de los hospitales. De su lecho de enferma Fichte recibió el contagio, lo que en poco tiempo le mató.

2. El fundamento de la Doctrina de la Ciencia

Fichte estaba profundamente imbuido por la convicción de no dar, con su *Doctrina de la Ciencia*, más que la realización de la filosofía kantiana. Kant proporcionó la Crítica de la razón, tanto de la teorética como de la práctica, pero, según la opinión de Fichte, no proporcionó el sistema de la razón. Entre los kantianos, Reinhold trató de realizar este sistema, pero sólo dio dos de los elementos exigidos para ello: el método de razonamiento que va de lo condicionado

a la condición y la unidad del principio desde el cual se ha de partir. Pero en el último punto fracasó en su propósito porque se concretó exclusivamente al problema teorético. La tesis de que la representación puede distinguirse tanto del sujeto como del objeto, al verse referida simultáneamente a ambos, sólo puede acabar, a través de todas las deducciones perseguidas, por amplias que sean, en una teoría de la facultad representativa. Según el dictamen de Fichte semejante teoría es, por cierto, totalmente necesaria, pero no puede ser lo básico. Y esto por dos razones: primeramente, tiene que quedar sin solución el hecho de que la materia de la representación sea dada y se tiene que desembocar en el concepto de la cosa en sí que eternamente choca a todo idealismo y, en segundo término la facultad de presentación de ningún modo puede transvasar posteriormente en facultad de acción; pero, a la postre, se llega a semejante facultad en el sistema de la razón, como se infiere indudablemente del tratamiento kantiano del problema de la libertad. Reinhold sacó esta consecuencia en cuanto la vio. En el pasaje de la filosofía teorética a la práctica se había llegado, de manera consecuente, a encumbrar la facultad apetitiva por encima de la facultad representativa. Pero él no siguió infiriendo que también en toda la construcción de la razón teorética está presupuesto ya el momento fundamental de la práctica y, por consiguiente, también en la "deducción" misma se lo tiene que demostrar como supuesto. Por esto se había privado de la única posibilidad de llevar realmente a cabo la exigencia por él establecida de la deducción de la totalidad.

Fichte saca esta consecuencia y el resultado es sorprendente. Toda la serie de dificultades metafísicas en que se había enredado la teoría elemental, se resuelve de repente. Fichte, en su reseña del *Enesidemo*, por vez primera caracteriza con claridad el punto culminante a que arriba. Es inexacto el primer supuesto de Reinhold de que se tenga

que partir de un hecho. Un principio supremo de deducción de un sistema nunca puede ser un hecho en el sentido de la "tesis de la conciencia" de Reinhold. Todos los hechos son algo para la conciencia. De aquí que los hechos no puedan ser primeros puntos de partida incondicionados; según su esencia están sometidos a las leyes de la conciencia del objeto y, por esto, siempre le será fácil al escéptico demostrar que ellos tienen ya por supuesto las mismas categorías (por ejemplo, la causalidad), cuya existencia ha de ser deducida. Hay en la conciencia algo más original que el hecho: la acción productora.* Pues la conciencia es, en el fondo, activa, la "razón es práctica", su esencia particular no se agota en el carácter fáctico. De este modo el centro de gravedad de la filosofía teorética se desplaza a la práctica. Sólo ésta puede proporcionar el primer principio supremo. El yo teorético carece de autonomía; el no-yo (su objeto) permanece siempre frante a él; no le es posible producir por sí mismo el no-yo, como lo exige el idealismo puro, pues de ese modo se anularía a sí mismo simultáneamente con la autonomía del no-yo. El conocer es algo en relación a un conocido, a algo que se ha de conocer, que difiere de él. La conciencia nunca puede trascender su propia esencia teorética por encima de esta dualidad. Queda vinculada a la dualidad, al no-yo. En esto se encuentra la razón de por qué un simple punto de vista teorético no puede apoderarse de la cosa en sí. Pero comprendiendo esta situación se encuentra la única salida posible que aquí queda. El yo está lejos de agotarse en su carácter teorético como cognoscente, es al mismo tiempo activo. Mas la acción significa una relación inversa con el objeto; en ella el yo, creando y configurando, invade el no-yo, lo transforma, según su imagen, es decir, según las finalidades de su espíritu y, por esto, documenta su superioridad sobre el no-yo. Por tanto, el yo es aquí efectivamente productor. Cesa de estar

* Véase nota de página 68.

en igualdad de derechos con el no-yo, desapareciendo con ella la dualidad. Aquí es tal vez donde se encuentra el punto en que se puede establecer la unidad de un primer principio de la filosofía.

Este pensamiento es el que infatigablemente tratan de expresar reiteradas veces las obras capitales de los años 1794/95; es ese punto cuya aclaración y afianzamiento persiguen en primer término las dos "Introducciones" de 1797. El yo se conoce inmediatamente a sí mismo y se conoce como yo activo. "La inteligencia se ve a sí misma", esto significa el concepto "yo" —así concluye la primera "Introducción"— y esta visión pertenece a su esencia; la reunión de ser y ver constituye la naturaleza de la inteligencia. Es lo que no se puede decir de ningún objeto. El ser del objeto no existe para sí, sino existe evidentemente para otro, es objeto para un sujeto. Ahora bien, si se quisiera concluir de este para sí en el en sí del alma, se caería en la falta inversa que hasta ahora ha cometido todo idealismo. El alma, en cuanto cosa en sí, tendría que ser lo que produce el objeto, por tanto la "cosa operativa" en el mismo sentido que Reinhold se vale de la cosa en sí exterior. Por tanto, habría que presuponer de nuevo la causalidad trascendente. El único idealismo posible y consecuente tiene que dar un paso más: para él, el yo productor no puede significar ni una cosa ni un ser, ni siquiera se lo puede llamar un "existente", ni un "activo" —todo esto es de índole objetiva y heterogéneo a su esencia—, antes bien, sólo es un hacer, un obrar determinado. Y el sentido de aquel ser que la inteligencia que se ve a sí misma aprehende como su esencia, es puramente el de este mismo "obrar", no el de un ser que obra detrás de él. Así se precisa la distinción de la acción productora con respecto al hecho. Pero, al par, con ella se hace clara la diferencia de la tesis fichteana con respecto a la de Descartes, exteriormente afín a ella: ni el "yo soy" ni el "yo pienso" es lo último a que

lleva la reflexión, sino sólo el "yo actúo". La apercepción trascendental de Kant, a la que Fichte conscientemente se enlaza, no se agota para él en ser el principio supremo de la conciencia cognoscente; es también el principio supremo de la conciencia práctica. Sólo mediante este giro su significación se torna universal.

El dogmatismo y el idealismo común son ambos, por igual, incapaces de resolver el misterio de la conciencia, porque no eligen su punto de partida en el núcleo de ella. Tampoco el idealismo trascendental, tal como Kant lo expone, es capaz de deducir a partir del yo las representaciones determinadas. El yo no las determina, sino que están para él acuñadas, lo que "evidencia un supuesto totalmente contradictorio". También el punto de vista de Beck es en este sentido sólo "criticismo a medias", justamente porque no da en el fundamento originario de la conciencia. El verdadero idealismo tiene que dar un paso más. La determinación de la representación no puede remontar a leyes de la conciencia que ésta misma no determina, pues semejantes leyes sólo instaurarían otra vez, con un nuevo cuño, un ser en sí exterior a ella. Las leyes tienen que ser producidas por ella misma. La inteligencia, en el curso de su acción misma, tiene que dar las leyes de la determinación de las representaciones. Esta legislación puede comprenderse como espontaneidad pura, es decir, como una acción necesaria de orden superior, la que precisamente se puede inferir de aquella legalidad de la representación que se presenta en el fenómeno. Por ejemplo, la causalidad como modo de enlace tiene que ser inferible de leyes superiores, como también lo múltiple que se ha de enlazar y que, ya en Kant, aporta sus determinaciones como materia. Por tanto, en contra del modo de consideración kantiano, la idealidad de las condiciones trascendentales del conocimiento se eleva a un plano superior del pensamiento filosófico. Kant recoge las leyes en cuestión en un plano inferior; las obtiene partiendo de

su aplicación (a la experiencia), no de la esencia de la inteligencia misma. En ella se dan las explicaciones y junto con ellas las leyes mismas. Pero el verdadero idealismo no puede imponer como dada más que la esencia de la inteligencia misma, que es pura actividad. Kant no muestra cómo se origina el objeto, sino sólo su constitución y relaciones. Pero éstas se pueden comprender en su génesis, si se remonta al origen de ellas, que a su vez no reside más en leyes dadas, sino en una libre legislación. Preguntar por una materia dada es, entonces, superfluo, pues el objeto no es más que la síntesis original de todas las relaciones. Este enfoque filosófico fundamental no puede deducirse, sólo inmediatamente puede "cerciorarse" de él. Pues el último escondrijo de todas las determinaciones, lo mismo que la unidad de su síntesis, descansa en la actividad de la inteligencia.

El alto nivel de la especulación que aquí se exige tiene algo de vertiginoso. Se hace perfectamente relativa la vieja distinción de lo *a priori* y *a posteriori*. En cierto sentido todo es experiencia, inclusive el verse a sí misma de la inteligencia; pero, inversamente, el pensamiento filosófico anticipa toda la experiencia y busca en ella lo primario, es decir, los momentos de la actividad subjetiva, sobre los que se construye. Y en este sentido todo conocimiento es puramente *a priori*. Lo que en Kant es oposición fundamental, desciende aquí a distinción secundaria del modo de consideración. De aquí la inflexibilidad de la exigencia fundamental de la Doctrina de la ciencia de deducir todo a partir de un principio. Y esta exigencia, que suena a exagerada, cobra un sentido muy sencillo, si se tiene en vista que la deducción que arranca del principio, no significa una extirpación del contenido múltiple en virtud de la vacía abstracción de una tesis axiomática. Por tanto, no es una deducción en sentido formal, sino sencillamente la prueba de lo que se encuentra (por tanto, de lo empírico) en la conciencia

inmediata. Esta conciencia inmediata incluye ya la plenitud, es decir, en ella se anticipa ya la totalidad de la experiencia, lo que finalmente, en el sentido del idealismo estricto, es fácil de comprender. Y se agrega que aquí no se toma, es decir, no ha de ser tomada abstractamente la conciencia inmediata como objeto, sino precisamente se la encara en su vivacidad original como actividad, de modo que no se alberga ninguna paradoja en la exigencia de la Doctrina de la ciencia. La cuestión sólo es saber cómo se ha de satisfacer esta exigencia. Y para ello se necesita explicar dos puntos: 1) ¿cómo la conciencia filosófica se cerciora del punto de su partida, es decir, de la conciencia original? y 2) ¿cómo tiene que estar constituido el método de la deducción del contenido determinado que parte de la conciencia original? El primer interrogante conduce al concepto de intuición intelectual, el segundo al de dialéctica.

La segunda "Introducción" distingue dos series de acciones que en la Doctrina de la ciencia corren paralelas: la del yo que observa el filósofo, y la de las observaciones del filósofo. Sólo la primera es originaria, la última es motivo de reflexión. Ahora bien, ¿a cuál pertenece el acto de autognosis con que comienza la Doctrina de la ciencia? Como principio de la filosofía es una acción del filósofo, pero ¿el yo no tendría que existir antes de esta acción? Fichte responde que no. Sólo por este acto (por una acción sobre una acción) "el yo se torna originario para sí mismo". Pero entonces este acto no puede pertenecer a la serie secundaria. También en la conciencia ingenua todo contenido está ya referido a un yo. No se trata de un acto voluntario, que pudiera dejar de hacerse, sino de un acto necesario. El filósofo no puede decir: "lo hago porque es así", sino inversamente: "es así porque lo hago", es decir, porque la conciencia originaria lo hace así en mí. La acción del filósofo es la relación que se remonta a una acción originaria. Él cumple con conciencia lo que el yo cumple con necesidad;

es decir, en su acción volitiva de reflexión lleva a intuición la acción necesaria y originaria.

No es posible concebir lo que es la acción, sino sólo puede intuirse. La esencia de la acción sólo se concibe a partir de su oposición con el ser; o, lo que es lo mismo, la esencia del yo únicamente se conoce en la del no-yo. La intuición no es conocimiento. Ahora bien, Fichte llama "intuición intelectual" a la intuición de sí mismo que se presume en el filósofo, la cual no es más que la conciencia inmediata de la acción. Esta intuición no es empírica, porque evidentemente está supuesta ya en toda experiencia. Tampoco es sensible porque no se mueve ni en las formas del sentido externo, ni en las del sentido interno, sino es una autointuición del yo, la autoaprensión pura de la actividad originaria. El espacio y el tiempo no son sus formas. Kant rechazó la intuición intelectual, porque descubrió en ella una fuente de errores metafísicos; según él, la intuición es sólo sensible, inclusive la *a priori*; el intelecto sólo es pensante, no intuitivo. Si el entendimiento fuera intuitivo, habría conocimiento de cosas en sí, pues él las puede pensar, y sólo los límites de la intuición impiden su conocimiento. Si se pudiera hacer caer estos límites, caería con ellos el baluarte de la Crítica en contra de la Metafísica. Pero Fichte no piensa en semejante generalización de la intuición intelectual. Está muy distante de tenerlo como conocimiento de cosas en sí. Para él la cosa en sí sólo es un "concepto puramente irracional" que tomado en rigor tampoco es pensable (*noumenon*). Por tanto, las cosas en sí, en cuanto objetos de un conocimiento cualquiera, no están en cuestión. La Doctrina de la ciencia no dispone de lugar para ellas. En la Doctrina de la ciencia todo "ser" es necesariamente sensible. De aquí que para ella desaparece como superfluo el temor del mal uso de la intuición intelectual. Lo que Kant llamó intuición intelectual y con razón rechazaba, desde el comienzo es para Fichte un absurdo e "indigno de nombre alguno", así

como su presunto objeto, la cosa en sí. Pero una vez que se está suficientemente a cubierto del sentido de la intuición intelectual prohibido por Kant, queda otra vez libre el concepto de ésta para determinar aquel mismo acto de la conciencia que existe de un modo comprobable y que se aplica legítimamente a ese acto. Kant mismo ha explicado semejante concepto en su "deducción de los conceptos puros del entendimiento" al designar la apercepción trascendental como punto supremo de la unidad de la conciencia. Pero no pudo determinar la forma como la conciencia filosófica se cerciora de este punto de unidad, porque había rechazado como inadmisible el único concepto que era adecuado a ella. Pero el lugar donde en Kant se hace justamente sensible este defecto, es en su doctrina de la ley moral. La ley moral ha de ser el fundamento de conocimiento de la libertad trascendental; pero ésta tiene el carácter de *noumenon*. Kant no daba ningún nombre, y no podía darlo, a la conciencia del imperativo categórico, de la que todo depende, precisamente porque la había abandonado en virtud de un mal uso dogmático. Pero el abandono se venga aquí, pues la conciencia del imperativo categórico es sin duda inmediata, por tanto, es intuición y no reflexión; pero no siendo intuición sensible es por tanto intelectual. Tiene que haber una autointuición del intelecto, sin ella es imposible cualquier conciencia del yo. Esta última es posible descubrirla en toda conciencia, pues, según Kant, el "yo pienso" tiene que poder acompañar a todas mis representaciones. Ahora bien, la intuición intelectual de la Doctrina de la ciencia no se dirige a un ser, sino a un obrar: de aquí que no esté perfilada en Kant. Pero no se opone al pensamiento de la Crítica. Más aun: la Crítica no puede existir sin ella, pues sin ella no puede llegar a un concepto de la acción, por tanto, tampoco de la libertad. El concepto de acción, hasta el ingenuo, que siempre empleamos en la práctica, sólo se realiza por la intuición intelectual, y precisamente por la autointuición del que

actúa. Y en el hecho de que exista una conciencia de la acción, reside la prueba de la existencia de la intuición intelectual. Sin ella no puedo mover ni la mano ni el pie, pues mediante ella me distingo de los objetos que encuentro. Lo característico es la acción productora. Es el punto en que ambos mundos, el sensible y el intelectual, se anudan y se distinguen.

El modo en que se lleva a cabo esta prueba es fundamental para la estructura de la Doctrina de la ciencia. En ella el primer principio de una deducción elevada no puede ser él mismo deducido: tiene que ser inmediatamente aprehendido por intuición. La intuición intelectual de la acción productora del yo constituye entonces el primer paso del sistema que determina todo lo demás. Sin embargo, Fichte habla también aquí de una prueba. Y precisamente esto es característico, pues en ella el procedimiento probatorio se transforma en algo nuevo, que está en contra de toda apodíctica. En este nuevo sentido, demostrar algo no quiere decir deducir lo particular de proposiciones universales, sino demostrarlo de tal modo que lo que está en cuestión está contenido ya en él. Se lo tiene que elevar a intuición propia. Partiendo de esta clase de prueba se explica el método aparentemente paradójico de Fichte, de volverse directamente a la autoactividad del lector u oyente y de exigir de él que conscientemente cumpla por vez primera el acto de la autoconciencia. Pues es evidente que sólo en la autoactividad de la conciencia puede repararse en su carácter en cuanto acción productora. El mismo procedimiento de prueba rige también los demás pasos de la Doctrina de la ciencia. A partir del principio supremo, es decir, de la posición del yo activo, debe deducirse junto con todas sus ramificaciones todo el contenido de la conciencia, tanto de la teorética como de la práctica. Pero ¿cómo es posible deducir del yo algo que no está contenido en él? Esto no puede concebirse. Mas bien es al revés: sólo se debe mostrar lo que está efectivamente

contenido en él, es decir, lo que está supuesto en él. Pero esto es precisamente el mismo procedimiento que se llevó a cabo en el primer paso.

La autoconciencia del yo activo no es comprensión, sino sólo intuición. Mediante ella no se origina una conciencia propiamente dicha, pues también es propio de la conciencia el objeto. Por tanto, se tiene que añadir a un primer acto un segundo acto, sin el cual el primero no puede consumarse. A la posición del yo tiene que contraponerse la posición del no-yo. El primer acto queda como "sólo una parte", un aislamiento artificioso, una abstracción del filósofo. El yo no se puede encontrar actuando, sin un objeto al que se encamine la acción. Sólo es posible el ser del yo porque simultáneamente le nace un ser fuera de él. Pero evidentemente la posición de semejante ser fuera de él significa una antítesis con respecto de la tesis del yo. Nos encontramos aquí con un procedimiento antitético. Es importante señalar que la antítesis no se añade arbitrariamente a la tesis del yo, sino que resulta de ella misma, es decir, ella misma la exige. Pero no por eso está de acuerdo con ella. Ante todo domina la contradicción, una contradicción interiormente necesaria e inevitable, que radica en la esencia de la cosa. Para que sea superada, se tiene que mostrar el punto de vista superior de reunión que encierra tesis y antítesis en una síntesis. Ahora bien, el "punto de reunión de los opuestos" no puede construirse arbitrariamente, antes bien, sólo se puede tratar de mostrarlo, es decir, de demostrarlo como ya existente, porque él está contenido ya "en la conciencia de los opuestos"; con lo cual el tipo del procedimiento demostrativo se demuestra evidentemente otra vez como el anterior. Pero la razón no puede necesitar semejante prueba; pues sólo el hecho de que ella, en cuanto una e idéntica, produzca tanto la tesis como la antítesis, garantiza que también tiene que ser capaz de su reunión. En esta etapa del método sólo se trata de hacer consciente el punto de síntesis ya existente.

Si se cierra el círculo de tesis, antítesis y síntesis, la deducción progresa de manera que el resultado de la síntesis se puede interpretar a su vez como una nueva tesis a la que se opone una nueva antítesis. Así ha de continuar el proceso hasta que haya recorrido la serie de los momentos comprendidos en el primer principio y haya regresado sustancialmente a él.

Este procedimiento "dialéctico" que posteriormente con Hegel hubo de convertirse en método universal de la filosofía, en Fichte todavía está gestándose, todavía es instable, disperso y no sin faltas eventuales en contra de su propio principio. Aquí se puede explorar los orígenes históricos del método que, de una parte, han de buscarse en la doctrina de las antinomias de Kant, construida antitéticamente y, de otra, en el postulado de Reinhold de la deducción unitaria. La unidad del principio y la unidad del método —estas dos condiciones fundamentales se conexionan indisolublemente en Fichte; éste comparte con Reinhold las dos, pero ambas cobran en él un aspecto totalmente diferente. Y en los dos casos es la referencia conciente a ciertas honduras últimas de la filosofía kantiana la que lo encumbra por encima de Reinhold. Con respecto al principio supremo de deducción lo hemos ya visto; pero con respecto al método de deducción también se puede mostrarlo. Según Reinhold, toda deducción debiera consistir en la demostración de que lo buscado es condición de lo admitido y reconocido. La demostración de los elementos de la conciencia es, en él, una cadena de razonamientos que va de lo condicionado a la condición. Pero, en él, el método permanece absolutamente exterior a su objeto. No resulta claro por qué la conciencia simplemente no se puede intuir de un primer vistazo. Como razón de esto la teoría elemental podría muy bien alegar la heterogeneidad de la "materia". Pero esta última está eliminada en Fichte. Con respecto a ella la Doctrina de la ciencia conoce un fundamento totalmente diferente que reside en

la naturaleza de la conciencia misma. Kant había mostrado que la razón en sus problemas metafísicos extremos es antinómica, es decir, que conduce a contradicciones que nacen de su propia esencia. Conforme al procedimiento de la *Crítica* había fijado los linderos del uso legítimo de la razón más acá de esta escisión inevitable y había relegado la "dialéctica" a "lógica de la ilusión". Pero en las antinomias dinásticas no sostuvo este punto de vista. El sentido positivo de la libertad trascendental exigido por la Ética rompe el esquema de la delimitación. Ahora bien, así como en general para Fichte el problema de la libertad es el punto decisivo de todo, así también lo es para su método. Si la razón ya en su problema fundamental es dialéctica, ha de esperarse que ella será absolutamente dialéctica. Detrás de la antinomia kantiana de causalidad y de libertad se encuentra la de la razón teorética y práctica y detrás de ésta, a su vez, la de la legalidad del no-yo y la del yo. Mas el yo es el punto de partida de la dialéctica de Fichte. De hecho no sólo las antinomias kantianas son construidas antitéticamente. En la estratificación de sensibilidad, entendimiento, razón; en la cuádruple tricotomía de la tabla de los juicios y de las categorías, de los esquemas y principios, así como en la constante reiteración de la misma disposición a través de todos los miembros del sistema, se puede reconocer la estructura dialéctica de la secuencia de tesis y antítesis y síntesis. Pero, en el fondo, esta estructura permanece en Kant sin comprenderse, es, por así decirlo, subterránea, contingente y exterior a la marcha de la investigación. Fichte la eleva a conciencia filosófica y encuentra en ella el medio de lograr la unidad de la imagen sistemática de conjunto mediante la prosecución y utilización metódicas del triple paso universal de la razón. Y este medio resulta fecundo, convirtiéndose por obra suya en el riguroso método del imponente edificio de la Doctrina de la ciencia. Con este método logra iluminar las honduras veladas de la conciencia original y hacer visible lo

nunca visto. Su gran ventaja consiste en que no tiene por qué espantarse ante las contradicciones, como le ocurre a la antigua apodíctica lineal, que sólo conocía como suprema ley el principio de contradicción. Puede competir con las contradicciones, pues puede admitir lo contradictorio como realmente existente en la razón, porque está, al par, en posesión del medio de restituir la unidad en una síntesis superior. Por cierto, este método entraña, al mismo tiempo, el peligro de una exageración especulativa y Fichte no siempre ha sabido evitarlo, como hace presumir una serie de violentas conciliaciones en la marcha de su deducción. Sólo una investigación hasta ahora no efectuada podría decidir hasta qué punto se manifiestan aquí los límites de su dominio del método propio, decidir hasta qué punto la dialéctica, tomada en sí misma, es en general un procedimiento parcial y dondequiera encuentra sus linderos naturales, sobre los cuales ella sólo se puede engañar valiéndose de arbitrariedades. Mientras tanto es cierto que Fichte, gracias a su método genialmente concebido, fue el primero que llevó a cabo un sistema cerrado y acabado del idealismo. Y asimismo es cierto que el mismo método encumbró a Schelling y Hegel al nivel de sus concepciones sistemáticas.

El reverso del método dialéctico radica en el grado elevado de abstracción y en la dificultad de la exposición literaria que han hecho hasta hoy que las obras de Fichte sean casi ilegibles a toda persona no suficientemente preparada o cultivada o dialécticamente congenial. En especial esto es válido para la obra capital, el *Fundamento de la Doctrina total de la ciencia* (1794). Mucho más apropiadas para servir de acceso al sistema de Fichte son las dos Introducciones de 1797 y el *Informe más claro que la luz del sol.*

3. La Doctrina de la ciencia teorética

El primer principio de la Doctrina de la ciencia y su método presentan hasta cierto punto la misma cara. Aquél no apunta a un ser, sino a una acción, pero esta acción no se mueve dentro de resultados conceptuales fijos, sino que, en sus manos, todo lo producido se hace nuevamente problemático y contradictorio; todo fluctúa, tiende a rebasarse; los conceptos mismos se tornan fluidos. La misma dinámica domina aquí método y contenido. La conciencia natural no puede imaginar una función sin sujeto de la función, una actividad sin un ser activo, un progreso sin algo que progrese y los grados existentes sobre los que se progresa. Y la mayoría de los sistemas filosóficos aceptan sin el menor reparo este postulado ingenuo y, en cuanto pensamiento de la sustancia, le hacen ocupar el primer puesto. Kant, con su concepción funcional de la conciencia, dio un importante paso para superar esta opinión común. En Fichte se la supera conscientemente y se la invierte convirtiéndola en su contrario; existe la pura función sin sustrato, y ella es la base de todo. Todo ser es secundario con respecto a la acción, surge únicamente en ella como su producto. Sólo el ser de la acción misma constituye una excepción, pero este ser no es sustancial, por tanto, no es un ser en el sentido usual de la palabra. El yo no es nada fuera de la acción productora; consiste en ella. No es un yo real el que produce la acción, sino que únicamente en la acción real surge el sustrato ilusorio, el yo. En esto radica la oposición del punto de partida fichteano con respecto al *cogito ergo sum* de Descartes.

Ahora bien, desde el primer punto de partida, el método dialéctico amplía este pensamiento a todos los demás pasos. Todo cuanto se produce a partir de la función original conserva de ella el carácter funcional en sí y se acusa como sim-

plo eslabón de una vasta conexión, que en último término se muestra, a su vez, como la de una original acción productora. Dentro de esta órbita se delínea el edificio de la Doctrina de la ciencia. Analizarla en sus diversos grados es la tarea de la dialéctica.

El *exemplum crucis* de esta tarea está igualmente contenido en el paso más próximo. ¿Cómo el yo se hace consciente de un no-yo, cómo le nace al yo la esfera del mundo exterior, de los objetos y de lo real, que para toda conciencia cognoscente tiene el carácter de lo que es dado? Por más que el centro de gravedad objetivo de la filosofía resida en la parte práctica, el primero y más difícil problema que tiene que resolver, para poderse internar en ella, radica en la parte teorética. Precisamente para un idealismo ético y dinámico como el de Fichte tiene que residir aquí el escollo principal. Los dos problemas fundamentales, el ser y la acción, desde el comienzo se encuentran entre sí de un modo antinómico, y con ellos los dominios correspondientes, el del problema del conocimiento y el del problema de la libertad. La imagen del mundo de los sistemas metafísicos más antiguos parte absolutamente de un ser y por esto se pone a salvo el problema del conocimiento. Pero el problema de la libertad no se puede dominar desde tal posición. La idea primaria de Kant significa una revolución, y Fichte la coloca en la cúspide del sistema como primer principio. Al rechazar en favor de la acción primaria el ser autónomo, se asegura, igual que en el primer paso, la solución del problema de la libertad. Pero con esto no se resuelve el problema del ser; y toda la dificultad recae luego sobre el segundo paso. Toda la disposición está enderezada a justificar la libre iniciativa de la conciencia práctica, pero no justifica de inmediato el hecho de que los objetos sean dados a la conciencia teorética. La relación entre el problema de la libertad y el problema del conocimiento se ha invertido. Con el afianzamiento del primero se ha dejado el último en la incertidumbre.

Así, para la Doctrina de la ciencia de orientación práctica el punto de las más importantes aclaraciones reside, no obstante, en el problema teorético.

Pero tiene que ser posible la solución de esta tarea. No puede negarse la autoconciencia de la acción. Ahora bien, si esta autoconciencia fuera un fenómeno en sí mismo simple, no se podría inferir de ella nada más. Pero de ninguna manera este es el caso, más bien, de un modo consecuente, puede mostrarse en ella toda una serie de condiciones sin las cuales no podría existir. Destacar estas condiciones es misión de la dialéctica, en la que desde el comienzo es cierto que todo lo que se puede comprobar como condición de la autoconciencia existe con la misma certeza que ella misma. Ahora bien, suponiendo que se pudiera mostrar que la autoconciencia no puede existir sin un objeto que se le enfrente, pero que éste, a su vez, no puede surgir más que de una actividad productora del yo, con esto se habría demostrado, de hecho, el origen del objeto del conocimiento junto con todos sus momentos parciales y las demás condiciones del yo y así, en principio, se habría resuelto simultáneamente el problema del conocimiento.

La Doctrina de la ciencia emprende la tarea de suministrar esta prueba en toda forma. El primer principio, que es absolutamente incondicionado, rezaba: "yo soy" o "el yo se pone a sí mismo". Ahora bien, la reflexión de la conciencia sobre sí misma y, con ella, la posición del yo, sólo es posible cuando simultáneamente ocurre la conciencia de un objeto, frente al cual el yo se destaca. Por tanto, el yo sólo puede ponerse a sí mismo si al mismo tiempo pone un no-yo. De aquí se obtiene la fórmula como segundo principio, condicionado por el contenido: "el yo pone un no-yo". Esta fórmula es la antítesis del primer principio, y expresa el principio del idealismo. Un no-yo sin yo, un objeto sin un sujeto es un absurdo. La oposición con respecto a un sujeto pertenece a la esencia del objeto. Pero en tanto el objeto no es

autónomo, sino que es puesto por un sujeto, sigue siendo inmanente al sujeto, es decir, "el yo pone en el yo el no-yo".

Así, el yo se pone a sí mismo y, al mismo tiempo, al no-yo. De este modo pone lo contradictorio en su propia esfera, pues el yo y el no-yo se anulan recíprocamente. Hay que resolver la contradicción. Esto sólo es posible mediante la recíproca delimitación de ambas posiciones, es decir, mediante la mutua eliminación parcial. Esto expresa el tercer principio, condicionado por su forma, en la fórmula: "el yo opone en el yo frente al yo divisible un no-yo divisible". La esfera de la conciencia se divide en sujeto y objeto. Pero la división es, al par, reunión, síntesis de ambos. Sujeto y objeto no existen uno sin otro, están contenidos en la autoconciencia como oposición original, y toda conciencia, sea práctica o teorética, supone ya, como estructura fundamental, la referencia polarizada de ellos.

Si se resuelve en sus dos elementos la limitación recíproca que se pone en el tercer principio, resultan dos cosas: 1) la delimitación del no-yo por el yo, 2) la delimitación del yo por el no-yo. Pero, dado que toda delimitación tiene, al par, el sentido de una delimitación positiva (*omnis negato est determinatio*), resultan dos ulteriores proposiciones positivas como reversos del principio: 1) el yo pone el no-yo como determinado por el yo, y 2) el yo se pone a sí mismo como determinado por el no-yo. En el primer caso el yo obra activamente en su objeto, pero en el último es pasivo o receptivo frente al objeto. Ambas proposiciones resultan de su propia posición. Al primer procedimiento del yo lo llamamos "acción"; al último, "conocimiento". De aquél se ocupa la parte práctica de la Doctrina de la ciencia; de éste la parte teorética. Pero todo procedimiento activamente práctico del sujeto supone ya el mundo de objetos y supone un procedimiento cognoscente del sujeto respecto de ellos. De aquí se sigue que en la Doctrina de la ciencia el problema práctico tiene que quedar relegado con respecto al teorético.

El fundamento del saber teorético es el principio: el yo se pone a sí mismo como determinado por el no-yo. En esto reside al mismo tiempo una dificultad. ¿Cómo el yo puede ser determinado por el no-yo, si toda actividad es la del yo, si por tanto toda determinación sólo puede partir del yo? Toda realidad del objeto está encerrada originariamente en él. ¿Cómo un objeto puede afectar al yo? A la postre, la actividad del no-yo tiene que ser la actividad del yo. Pero, puesto que la actividad del no-yo significa una delimitación del yo, aquí, en el fondo, sólo se puede tratar de una autodelimitación de la actividad del yo. Su determinación por el no-yo es autodeterminación, su tornarse afectado por el objeto es autoafección. ¿Cómo el yo logra esta autodelimitación? ¿Cómo esta delimitación es necesaria a partir de su esencia? Para todo esto la consideración teorética carece de respuesta. Esta cuestión queda reservada a la Doctrina de la ciencia práctica.

En mayor grado la consideración teorética tiene que ocuparse del problema de cómo es posible la autodelimitación del yo. Y para esto tiene que mostrarse cómo ella puede recibir la forma de un ser pasivo determinado por el no-yo. La cuestión de que nos ocupamos es el gran problema del enigma de la materia del conocimiento. La conciencia cognoscente es receptiva frente a una materia. Ahora bien, si la materia echa sus raíces en el ser en sí de las cosas, como sostenía Reinhold, la autoactividad del sujeto se elimina absolutamente y se abandona la posición idealista. Pero si se mantiene firme en el primer principio de la Doctrina de la ciencia, y se puede enraizar la materia en la actividad del sujeto en la que, según Kant, se enraiza toda la serie de formas, entonces se trata de saber cómo sucede que el sujeto, en cuanto cognoscente, desconoce esta actividad en sus propios productos y tiene a estos últimos por objetos exteriores, dados y existentes en sí. Esto es lo que ocurre continuamente. El realismo ingenuo de los objetos es el punto de vista

característico del entendimiento común del hombre. La filosofía no puede negar el hecho universal de un punto de vista superior. Kant había proporcionado el modelo de semejante elaboración al absorber sistemáticamente el realismo empírico dentro del realismo trascendental. Pero no pudo superar el problema restante de la materia del conocimiento. En Reinhold este cáncer se desarrolló de un modo gigantesco. Maimón y Beck le opusieron la rigurosa exigencia de una solución idealista. Pero Fichte dio realmente esta solución al anudar con rigor los hilos de la investigación a las condiciones dadas del problema.

Detrás de cualquier determinación recíproca entre el yo y el no-yo —que de un lado significa siempre un hacer y, de otro, al par, un padecer— se tiene que buscar una actividad original, independiente, a la que no corresponda ningún padecer. De conformidad a los supuestos esta actividad sólo puede encontrarse del lado del yo; pues el yo es el conjunto de toda actividad. Sin embargo, tiene que estar constituida de tal manera que el sujeto cognoscente la busque del lado del no-yo, es decir, que la tenga por una determinación del sujeto que tiene su origen en el objeto. El no-yo no puede ser el fundamento real del padecer puesto en el yo; pero, no obstante, tiene que ser representado como tal fundamento real (como lo que afecta). Dicho de otro modo: el objeto, como fundamento real de la afección, no puede ser cosa en sí, sino solamente una representación necesaria del yo. El yo mismo tiene que producir con interior necesidad la representación de un no-yo independiente de él. Semejante poder del yo sólo puede residir en la actividad independiente del mismo, caracterizada anteriormente. Fichte designa esta actividad como el poder de producir representaciones o como imaginación productiva. La actividad independiente tiene que ser necesariamente productiva. Pero si ha de dirigirse a objetos, esto sólo significa que los produce a ellos mismos. Ahora bien, objeto significa la representación de un ser in-

dependiente del yo, por consiguiente, la imaginación productiva, en cuanto producción del objeto, sólo es posible toda vez que la conciencia no reflexiona simultáneamente en ella. Al reflexionar en la actividad se conoce la producción de la misma como producción del yo. La Doctrina de la ciencia proporciona este conocimiento, al hacer consciente la imaginación productiva mediante el análisis que hace del problema. Mas esta reflexión sobre la actividad es cosa exclusiva de la filosofía. La conciencia natural no la conoce, de aquí que ignore la actividad de la imaginación productiva y, con plena necesidad, tenga que tener las producciones de la misma por objetos que son en sí. Sólo así es posible que el no-yo sea representado como fundamento real de la determinación del yo, mientras que, en realidad, es el yo ese fundamento. Así es posible la afección del sujeto por el objeto, no obstante la total autonomía de la actividad del yo. Así se resuelve el muy discutido problema de la materia en cuanto dada a la conciencia, sin que en él se cancele la tesis idealista. El hecho de que la materia se dé no es más que la representación necesaria de semejantes determinaciones del objeto, en cuya génesis a partir de la actividad productiva del yo no reflexiona la conciencia.

La doctrina de la imaginación productiva puede pasar, con razón, como la obra maestra de la Doctrina de la ciencia. La deducción en que Fichte la expuso (la síntesis E de los *Fundamentos de la Doctrina total de la ciencia*) es una de las cosas más difíciles de comprender que jamás haya sido escrita. Fichte lucha aquí con el problema decisivo del idealismo, es decir, con la tarea de la reducción integral del objeto del conocimiento a las funciones del sujeto, y lo resuelve en virtud de la rigurosa consecuencia de su método. Por lo cual logra la imagen del mundo más unitaria y consecuentemente idealista que conozca la historia de la filosofía. Pero sus expresiones dejan mucho que desear en lo tocante a la claridad y lucidez. Así es muy comprensible que

su pensamiento necesitara de un intérprete para que fuera apreciado con justicia. Este intérprete fue Schelling en su *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, que colocó en lugar de la "actividad no reflexiva del yo" la fórmula más general y más feliz de la "producción inconsciente" (Cf. cap. III, 3). En el fondo, Fichte pensaba lo mismo, pues se presenta con claridad en las deducciones correspondientes de la Doctrina de la ciencia la idea de que no concierne a la esencia de la actividad original que ella reflexione sobre sí misma. Sólo la dialéctica del filósofo reflexiona en ella y lleva a cabo con conciencia lo que el yo sólo cumple originalmente con necesidad. En esto consiste claramente el reconocimiento de que la conciencia junto con su contenido y su elemento material misterioso se construye sobre una trama de funciones del sujeto, de las que él mismo en modo alguno se percata, o domina, y por las que más bien está totalmente dominado y determinado hasta en lo más mínimo. En esta determinación radica la relación teorética del sujeto con su objeto, tal como la conciencia natural la aprehende: el objeto es determinante, activo, productor de afecciones, el sujeto es receptivo, pasivo, esclavo. Esta relación forja la ilusión del ser en sí del objeto. Y hubo que explicar la ilusión. Aquí se lo hace de un modo idealista: la reflexión filosófica descubre, detrás del hecho de que los objetos sean dados, una espontaneidad del sujeto que éste no percibe. Sólo aquí se justifica en todos sus alcances el principio del saber teorético: "El yo se pone a sí mismo como determinado por el no-yo." Lo que el yo pone aquí es el ser en sí del no-yo, pero este ser en sí sólo es "puesto" por el yo; por tanto, no existe ningún ser en sí absoluto definitivamente válido, sino un ser en sí sólo *para* la conciencia teoréticamente limitada y que no se percata de su fundamento autónomo.

En el curso ulterior de la Doctrina de la ciencia (expuesto en el *Compendio* de 1795) Fichte trata de dar la estructura

del conocimiento ordenada de modo gradual. Adopta en él el camino inverso al anterior, partiendo de la imaginación productiva como facultad fundamental y mostrando cómo la reflexión se apodera poco a poco de ella y finalmente la penetra conscientemente.

La reflexión sobre sí mismo se basa en el concepto del yo. Lo que él es por sí tiene también que "ser para sí", lo que impulsa su espontánea productividad tiene también que conocerlo como cosa suya. Ahora bien, evidentemente, este no es el caso del poder independiente de la producción. Ella es un lanzarse al vacío, una actividad ilimitada sin para sí. Si ha de tornarse algo "para" el yo, se tiene que oponer a ella algo diferente que la limite y la encorve hacia sí misma, por tanto, hacia su origen. Lo que se opone tiene que tener necesariamente la forma de la reflexión (encorvadura). En virtud de la reflexión el yo limita su actividad, vuelve a sí mismo y se encuentra mientras se palpa. Por esto sólo se tiene conciencia de aquello sobre lo que se reflexiona (en este caso la actividad original), mas no de la reflexión misma. De esta guisa, no se puede conocer lo encontrado y lo palpado como producido, sino sólo se lo puede "sentir" como dado desde fuera. De este modo la conciencia es sensación, el puro "encontrarse en sí mismo" del yo aún no plasmado objetivamente.

Pero la reflexión continúa. Como anteriormente con respecto a la actividad original misma, ahora se encamina al primer producto de reflexión, a la sensación. Con esto lleva a cabo la conciencia de la limitación del yo. Pero, en cuanto la última no es conocida como autolimitación, tiene que tener necesariamente la forma de un no-yo. Esta segunda reflexión significa evidentemente intuición, es decir, la conciencia inmediata del objeto, en cuanto externo, conciencia de la dependencia del yo y de la coerción ejercida por el no-yo.

Pero el yo, al reflexionar después sobre la intuición, la

distingue de su objeto: y puesto que en esta relación se concibe a este último como lo determinante, pero al yo como lo dependiente, tiene que aparecerle la intuición como provocada por el objeto, pero el objeto como modelo. En esta antítesis surge la conciencia natural de las cosas junto con su índice característico de realidad. Es el grado en que la conciencia desarrollada, pero todavía ingenua, se encuentra como siendo miembro de un mundo real exterior. Este grado del conocimiento pertenece a la distinción básica entre cosa y representación de la cosa, objeto y sujeto, realidad de lo extraconsciente e idealidad de lo intraconsciente. Pero si se repara en que la actividad del yo ha producido originalmente el no-yo, encontramos la paradoja de que el yo produce por segunda vez en la representación formada según el objeto lo que ya anteriormente había producido efectivamente por vez primera; por tanto, poco más o menos que la copia de su propio producto. Pero aquí reside lo peculiar de la representación: ella es la reproducción de lo ya producido. Y esta reproducción es posible porque la intuición ignora la producción original, concibiendo su producto como una realidad en sí. No reflexiona en la gestación de la cosa, sino solamente en su constitución acabada. No sospecha que la cosa no es más que el yo absorto en su intuición, pues no se ve a sí misma, es decir, no reflexiona en sí misma. Por esta razón el yo puede reproducir aquí con libre reflexión (por tanto, conscientemente) lo que él ha producido con necesidad, pero sin reflexión (por tanto, inconscientemente). En esto consiste la solución del problema de la realidad, la única posible sobre base idealista. No significa justamente el rechazo de la antigua teoría de la copia, sino precisamente su justificación. Pero se supera la dificultad que esta teoría presenta en cualquier otro planteamiento. El gran misterio del acuerdo entre la representación y el objeto se resuelve aquí con suma sencillez, porque mediante la producción ya de antemano se ha trazado el camino a la reproducción. La

copia en la representación no puede en modo alguno dejar de corresponder con el modelo del objeto, porque ambos, a la postre, se originan en la misma función del yo, distinguiéndose sólo por la reflexión.

Así como la imaginación es el verdadero fundamento real de sensación, intuición y representación, se puede demostrar que también es el fundamento real de aquellas formas en que se mueve la representación: las categorías y formas de la intuición. Según los supuestos de la Doctrina de la ciencia, ahora se puede sin más anticipar esto. Puesto que la imaginación produce una multiplicidad de cosas que se encuentran entre sí en relaciones objetivas de simultaneidad y sucesión, necesitan de una esfera en que se las pueda disponer, como de una serie en que se puedan relevar unas a otras. Las formas de esta esfera y de esta serie sólo pueden ser formas de la misma intuición que engloba también el contenido de la multiplicidad. Pero, al par, ha de tener el mismo origen que ella; y éste se encuentra únicamente en la imaginación productiva. Así, puesto que el espacio y el tiempo son formas de la intuición, tienen que ser producidos por la imaginación no como receptáculos vacíos, que existirían también sin contenido, precediendo a todo contenido, sino al mismo tiempo que el contenido, como los principios de ordenación del mismo, engendrados por la misma fuerza original.

Asimismo, las categorías no son conceptos que posteriormente se aplicarían a la materia dada de antemano (prejuicio contra el cual no han sabido preservarse lo suficiente las declaraciones de Kant), sino formas que desde el comienzo se imponen a la materia, sin las cuales la materia dejaría de serlo en absoluto. Nada hay en el entendimiento que no estuviera ya contenido en la imaginación. Por tanto, no es el entendimiento sino la imaginación quien prescribe leyes a la naturaleza. Si el entendimiento lo hiciera, junto con la aplicación de las categorías habría que reflexionar en el ori-

gen de ellas en el yo. Pero entonces el yo tendría que desentrañar en ellas su espontaneidad y, de un modo ingenuo, no podría atribuirla al no-yo como determinaciones que existen en sí de ese no-yo. Así, pues, Hume tiene razón cuando pone la categoría de causalidad como engendro de la imaginación, despojándola de la validez de cosa en sí. Pero yerra cuando explica como engañosas las conexiones causales de los objetos. Hume sólo cumplió la mitad de la labor; advirtió muy bien el origen subjetivo de las categorías, pero no el de los objetos que se los representa como existiendo sometidos a ellas. Si estos objetos surgen de la misma actividad subjetiva que las categorías, no sólo es legítimo aplicar éstas a aquéllos, sino también es necesario; o, más exactamente, los objetos no existen en modo alguno sin las categorías, nacen con ellas y son formados por ellas. Y la crítica escéptica de las categorías, lo mismo que su hipostasiación dogmática es, así, un desconocimiento completo del asunto. Ahora bien, si la representación del objeto fuera de origen subjetivo, pero el objeto fuera cosa en sí, Hume tendría razón. Pero el objeto es producto de la imaginación y la representación producto de la reflexión, siendo la categoría no sólo válida para la representación, sino también para su modelo, el objeto. En esto consiste la objetividad de las categorías.

La representación es producto de la imaginación reproductiva. Mas si el yo reflexiona en la última, fija la representación en concepto y se eleva a sí mismo a actividad intelectual. En este grado la conciencia se aleja de nuevo del hecho de que los objetos sean dados, elevándose sobre él mediante la capacidad de abstracción —pues sólo es dado el caso individual concreto— y, por esto, logra libertad de movimiento frente a él. Esta libertad está documentada en la facultad de juzgar, que en el enlace y separación de las notas puede o bien volverse arbitrariamente a determinados objetos, o bien apartarse de ellos. Pues allí donde el yo, a voluntad, pueda hacer abstracción de lo dado, puede hacer

también abstracción de todos los objetos en general. En virtud de esta abstracción absoluta descubre finalmente tras de toda objetividad, su propia esencia, su propia libre actividad, la única que ha producido todo aquello. Aquí, en la razón, la reflexión alcanza su grado más alto, al dirigirse al yo mismo, y al convertirse así en autoconciencia. Y esta autoconciencia no significa simplemente un descubrimiento formal del yo, el retorno a sí mismo, sino, al par, la autorrealización de toda la conciencia teorética como sistema de sus funciones. Mientras que en los grados inferiores de la reflexión todo contenido parecía proceder del no-yo, y éste, en cuanto ser en sí, se enfrentaba al yo receptivo, el yo, en cuanto razón, comprende que nada le podría ser dado desde fuera, porque él mismo es toda actividad y todo dar; comprende más bien que el no-yo es su producto, su posición, y que en su postura teorética se ha puesto a sí mismo como determinado por el no-yo. El yo, en la razón, elimina nuevamente esta posición, y con esto, la conciencia alcanza el punto de vista del filósofo que precisamente en la Doctrina de la ciencia consiste en descubrir la larga serie de los engaños necesarios de la conciencia ingenua.

4. La Doctrina de la ciencia práctica

Fichte mismo caracteriza la parte práctica de la Doctrina de la ciencia como la principal, pues ella contiene las aclaraciones más importantes concernientes al todo. Por cierto la parte teorética es un sistema redondo, que inclusive podría tener validez por sí mismo. Pero carece de la fundamentación de su más importante supuesto, a saber, la necesidad de la autolimitación del yo mediante la posición del no-yo. La parte teorética mostró cómo es posible esta autodelimitación. Pero ella no puede mostrar por qué ocurre. La consideración teorética no puede agotar la esencia de la activi-

dad original del yo, porque ésta, en cuanto fuerza productiva, está a la base de la misma consideración. Sólo la reflexión podría volverse hacia ella, pero la reflexión jamás alumbra su propia actividad, sino los grados inferiores. Por esto en la iluminación de la conciencia teorética por sí misma tiene por fuerza que quedar un residuo. Inclusive el hecho de la intuición intelectual del yo como actividad, en el primer paso de la Doctrina de la ciencia, en nada cambió esto. Ciertamente allí se aprehende la actividad original, pero precisamente todavía no se ha implantado la limitación que conduce al punto de vista teorético. Allí nos encontramos todavía muy lejos de la actitud práctica. Y precisamente es ésta a la que ahora se ha pasado.

Todo cuanto no pueda derivarse del yo teorético limitado puede, sin embargo, referirse al yo ilimitado y absoluto. Éste se divide, lo mismo que al comienzo, en teorético y práctico. En el primero se pone el yo como determinado por el no-yo, en el último, a su vez, como determinando al no-yo. Lo que no está contenido en la primera posición tiene necesariamente que estarlo en la segunda, pues no existe una tercera. Ahora bien, si partiendo de la segunda posición del yo se pudiera explicar el impulso a obstaculizar, mediante el no-yo, la actividad originaria, de esta manera el yo práctico se antepondría al yo teorético, y, de este modo, se cumpliría la exigencia kantiana del primado de la razón práctica. Se puede ver ahora *a priori* que es posible esta solución del problema. El hecho de que un no-yo tenga realidad para el yo descansa en la posición por el yo. Nada puede impedir que el yo, aun cuando determinante, se oponga a la realidad puesta, es decir, franquee su propia posición. La cuestión sólo es: ¿qué es lo que hace que el yo absoluto se oponga a esta realidad que, conforme a su naturaleza ilimitadamente activa, tiene nuevamente que franquear o, por lo menos, eliminar parcialmente? ¿Qué sentido tiene la delimitación provisional de sí mismo que, no obstante, no puede ser un vano

juego? Con otras palabras ¿por qué el yo, en el fondo práctico, se torna teorético?

"El yo se pone como determinando al no-yo." Este es el principio de la Doctrina de la ciencia práctica. De él se ha de obtener la solución de la cuestión. Si el comportamiento práctico del yo consistiera sencillamente en la actividad pura, que sin resistencia fuera al infinito, el yo práctico coincidiría con el yo absoluto y no habría que pensar entonces en una explicación de la autodelimitación. Pero este no es el caso. La conducta, la acción, el obrar práctico no es producción ilimitada, sino un operar sobre algo. Su actividad es afán, pero el afán es un vencer. Ahora bien, sólo se puede vencer allí donde existe una resistencia, sólo se puede aspirar allí donde existe algo que resiste a la aspiración, es decir, un obstáculo, en una palabra, donde existe un objeto del que se pueda aspirar algo. Pero el objeto le surge al yo teorético al poner el no-yo como determinante, como una realidad. La oposición es, pues, condición de la aspiración. El yo absoluto tiene que ser teorético para ser práctico; tiene que forjar el mundo de los objetos en cuya resistencia ha de ser activo.

La esencia del yo radica en que todo lo que es, es para sí. La actividad originaria, que es la esencia del yo absoluto, no puede consistir en dirigirse centrífugamente al infinito partiendo desde el yo, para perderse sin plan y sin sentido; sólo para el yo puede ser lo que es, si de alguna manera reflexiona volviéndose a sí misma. Por tanto, el fundamento del tropiezo y del obstáculo descansa en la reflexión, la que a su vez es reclamada por la esencia del yo. Pues la actividad del yo es ilimitada y tiene que rebasar todo impedimento venciendo toda resistencia. Esto es característico de la conducta práctica. Pero este ilimitado rebasar todos los impedimentos es exclusivamente cosa de la aspiración, no del crear, cumplir o alcanzar. Lo infinito no es propiedad de la actividad, sino su meta, su idea; lo infinito nunca existe

realmente; nunca es, sino es un eterno deber ser. Pero para el deber ser, en cuanto tal, no existen límites. Ahora bien, en tanto el objetivo de la aspiración tiene el carácter de objeto, el objeto de la aspiración misma es infinito, eternamente incumplido. El yo absoluto "es" infinito. El yo teorético es finito, así como el objeto puesto por él. Pero el yo práctico "debe" ser infinito, su objeto es un objeto ideal infinito. Sólo semejante objeto puede ser motivo de una aspiración que no se ha de eliminar en la delimitación de su tarea. Pero sólo un objeto finito puede ser el que se oponga a semejante aspiración. Pues sólo un producto finito puede ser vencido. El compañero del yo práctico condicionante y del teorético condicionado se reitera otra vez en la relación del objeto ideal infinito y del real finito. Objeto de un deber ser infinito sólo puede ser la realización de un ideal infinito: y ésta sólo puede adoptar el camino de la eliminación de una realidad finita. Por cierto, la realidad tiene que ser efectivamente eliminable, es decir, no puede ser una realidad absoluta, en sí, sino sólo una realidad puesta. Justamente es esto lo que ha demostrado la Doctrina de la ciencia teorética; no existe de ningún modo la realidad absoluta, sino sólo la realidad de objetos puesta.

Esta deducción del yo teorético a partir del práctico, que constituye el meollo sistemático de toda la Doctrina de la ciencia y que es nada menos que la deducción del objeto "real" del conocimiento a partir del sujeto, está expuesta a un equívoco, que socavaría completamente su significación. Parece como si descansara en una tosca exégesis teleológica de los hechos de conciencia. El yo debe ser práctico, debe aspirar, y esto sólo es posible si crea de antemano el mundo de objetos. Este último desempeña el papel de medio para el fin de la aspiración. Entonces la deducción es débil, pues del deber ser nunca se deriva un ser, por tanto, no es un medio para el ser. Es más, el yo podría muy bien deber aspirar sin poderlo y, por tanto, no aspiraría en modo alguno.

El mundo de objetos se deduciría como debiendo ser y no como existente, lo que evidentemente no bastaría en modo alguno al problema del conocimiento. Esta interpretación teleológica de Fichte está hoy muy extendida y no se puede negar que Fichte algunas veces la ha alentado. Sin embargo, a aquel que otea sin prejuicios en el conjunto de la Doctrina de la ciencia, no le queda duda de que ésta no es la opinión de Fichte. Él se expresa del modo más decidido en contra de la interpretación teleológica popular de los fenómenos naturales, aunque les depara una deducción totalmente semejante. ¿En el punto medular de su sistema habría podido caer realmente en la falta condenada? Nada está más lejos de su manera de pensar. No puede entenderse mal la deducción si se mantiene el sentido riguroso de su método, que, a pesar de todo el enredo de los problemas, jamás abandona el esquema del razonamiento que va de lo condicionado a la condición. Sin duda el yo "debe" aspirar, pero él también aspira realmente. Pues no es la infinitud del objeto la fuente original de la aspiración, sino la actividad originaria del yo absoluto, y de ésta nos cercioramos por la intuición intelectual. La tarea infinita sólo es la forma ideal de su objetivo, y de ella no se puede hablar sin cierta ambigüedad teleológica, porque una aspiración, de cuya existencia se puede dar inmediato testimonio, tiene que tener una dirección y mediante ésta también se la puede caracterizar.

Cualquier indicación de la dirección es caracterización del objetivo. El yo es acción productiva y de éste su carácter fundamental se deriva con necesidad la aspiración. Pero de la aspiración se deriva, con igual necesidad, todo lo que es condición previa de ella. El mundo exterior de las cosas no es medio para un fin, sino condición de la aspiración. El yo tiene que ser teorético no para ser práctico, sino porque es práctico tiene también que ser teorético. En virtud de que él, en cuanto aspirante, realmente es, tiene necesariamente

que haber puesto como realidad el mundo de las cosas. Pero aquí no está a la base ninguna reflexión de fin, sino una simple relación de condición (una relación de necesidad). El hecho de que, por el contrario, la acción, la aspiración y el procedimiento práctico en general acusan por su parte la forma de la actividad teleológica no tiene nada que ver con esta relación. Es cosa interior de la conducta práctica cuya estructura particular no puede ni trasladarse a su condición ni a la relación de dependencia con respecto a ella.

Partiendo del concepto de aspiración obtenido la Doctrina de la ciencia práctica bosqueja una sistema de impulsos que se remonta al yo teorético. Aspiración y lo que se le contrapone mantienen dinámicamente el equilibrio. El yo siente su aspiración al experimentar el sentimiento de sus límites; siente el impulso como sentimiento de fuerza, pero siente el obstáculo como impotencia. Pero, puesto que la aspiración suprime las cosas reales, el impulso tiene que perseguir la creación de las mismas. Cumple esto en cuanto impulso de reflexión que, según su contenido, es impulso de representación. Este impulso eleva el yo al grado de inteligencia. En este punto se manifiesta la doctrina de Fichte como decidido voluntarismo. La facultad de conocimiento es dependiente del impulso natural del sujeto, no al revés. La representación no determina la voluntad (en sentido amplio), sino que es la voluntad quien determina la representación. Mediante esta inversión de la relación, tradicional en los sistemas filosóficos, Fichte rompe conscientemente con el viejo intelectualismo, para quien las declaraciones kantianas no habían mostrado ninguna clara salida. El reverso de este voluntarismo es la gran significación que cobra el sentimiento en la relación teorética. El yo, en la reflexión, se siente "limitado" por el objeto creado por él; de aquí que lo que llamamos realidad es relativo al sentimiento. Y aquí Fichte coincide con Jacobi en la misma tesis: la realidad de las cosas no

puede ser conocida, sino sólo creída. Pues la creencia es la certidumbre de algo meramente sentido, mientras que el saber supondría reflexión en la actividad; por tanto, penetración de ella, y así eliminaría la conciencia de la realidad. Sin embargo, esta misma tesis cobra en Fichte un sentido inverso al de Jacobi. Para éste las cosas son reales en sí pero sólo la fe proporciona la conciencia de esta su realidad en sí, en Fichte son sólo reales para el yo que se limita, es decir, su realidad sólo consiste en la fe que se les presta, pero en sí son sólo productos del impulso de reflexión.

Así como en el yo teorético los grados superiores de la reflexión eliminan nuevamente la realidad de las cosas, en el yo práctico hacen otro tanto los estratos más profundos de la aspiración. La aspiración, en el fondo, se encamina a la realización: es impulso de producción. Pero en tanto la realidad de las cosas puesta se le opone obstaculizándola, siente su impotencia y es ansia ineficaz. No puede sencillamente seguir creando lo real, sino, a lo sumo, transformándolo; es decir, tiene que admitir en él el carácter de materia, tratando sólo de determinar la forma. Lo que para el yo teorético era forma acabada, se convierte para él en materia de nuevas formas superiores, a la que confiere nuevas determinaciones el carácter fundamental práctico del yo que ahora se manifiesta. Mediante esta restricción el impulso de producción se concentra en el campo de las posibilidades que están abiertas, a saber, en el dar o determinar la forma reduciéndose a impulso de determinación.

Ahora bien, el último impulso muestra la postura característica del yo práctico. La acción no es creación *ex nihilo*. sino nueva transformación de lo dado y configurado. Lo dado tórnase medio; el que obra provee el fin, es decir, el nuevo principio formal. El impulso de determinación es impulso detenido de producción. Pero detrás de él sigue estando el puro impulso de producción que prevalece siempre a través de todos los obstáculos. Puesto que, en el fondo, este

impulso se encamina siempre a la realización, pero se asigna como meta una realidad diferente de la dada (de la natural), adopta, en cuanto impulso de determinación, la forma de impulso de modificación. Pero a la modificación de los objetos corresponde en la profundidad del yo otra modificación: la de la necesidad y satisfacción, de ansia y adquisición, impotencia y cumplimiento. Dentro de este juego de sentimientos se mueve la modificación interior. Ahora bien, toda satisfacción que acompaña a la adquisición de objetos externos, materialmente condicionados, es simplemente parcial, transformándose constantemente en una nueva necesidad. Pues en toda forma superior se sigue sintiendo la heterogeneidad de la materia, entendida como limitación de esa misma forma. Por tanto, el sentido del impulso de determinación no puede residir, a la postre, en semejante satisfacción. Antes bien, el verdadero cumplimiento sólo se puede buscar en una relación interior de coincidencia entre impulso y objeto. O, más exactamente, el objeto del impulso tiene que ser incluido en la acción misma, ella misma tiene que llegar a ser el objeto del impulso. Pero esto sólo es posible si, inversamente, el objeto de la acción no es otro que el impulso mismo, es decir, si el fin de la acción es ser impulso puro. De esta manera Fichte obtiene el concepto preciso de la acción moral. El fin de la acción moral no es ningún objeto determinado, ningún resultado de la acción, sino simplemente la acción moral. Ésta es el fin propio. El impulso absoluto —lo que la ética kantiana llama la voluntad pura— es el impulso en virtud del impulso, un impulso "que se produce absolutamente a sí mismo", que realiza su propia esencia y modelo, como corresponde a la esencia del yo intuida intelectualmente al comienzo, la cual lo que es tiene que serlo para sí. Aquí únicamente se satisface esta determinación original del yo; la acción productora es para sí cuando aparece como su propio fin; se repliega en sí misma junto con todo lo que ha producido fuera de sí. En el

grado de la conciencia moral es la satisfacción del yo consigo mismo.

El curso circular de las acciones del yo se cierra con el pensamiento de la autonomía del impulso absoluto, es decir, con el pensamiento de un imperativo categórico de la acción productora en cuanto tal y en virtud de ella misma; hasta se podría decir, en el pensamiento de la libertad moral, si no hubiera tautología superflua en una actividad que por sí misma se dirige hacia sí y, por este camino, encierra en sí misma todas las resistencias exteriores sólo como condiciones de su propia posibilidad. La Doctrina de la ciencia fichteana no necesita fundamentar aisladamente el principio de libertad, ni siquiera llamarlà por su nombre, para cerciorarse de ella. Es, en cuanto totalidad, su fundamentación. Desde el comienzo ha elegido su punto de vista en el reino de la libertad y todo el dominio del objeto teorético en que por lo demás enraizan las aporías de la libertad, es aquí sólo un rodeo para alcanzar la autoconciencia de la libertad.

La Doctrina de la ciencia práctica cumple la doble tarea de preparar las bases para un ética de la acción libre y de dar el último fundamento al fenómeno de la realidad de las cosas, fundamento que no puede proporcionar el punto de vista teorético. Cumple esta doble tarea tan fundamental y unitariamente que al crecer se juntan en una sola. La misma actividad originaria del yo que se muestra libremente creadora y autolegisladora es también la delimitación que se impone como condición de su crear, cuyo aspecto exterior irreflexivo es el mundo real de las cosas. En esta doble significación de la teoría unitaria hay una dualidad de puntos de vista que coexisten superpuestos, porque se condicionan mutuamente: el realismo del yo teoréticamente limitado, para quien existe con razón la realidad de los objetos, y el idealismo del yo práctico que se elabora necesariamente con la ruptura de aquella limitación. Por tanto esta teoría es tanto idealismo como realismo, aunque la primera prevalece re-

sueltamente sobre la última. Su relación no se caracteriza por la equiparación de ambos puntos de vista, la Doctrina de la ciencia no desemboca en la filosofía de la identidad en el sentido de Schelling. Lo que quiere Fichte es más bien una estratificación de los puntos de vista en que sólo el grado más bajo es realista. Frente al idealismo teorético de la reflexión que como idealismo de lo real constituye el segundo grado, se coloca más alto, en cambio, el idealismo ético del yo práctico y, finalmente, sobre éste, como punto de vista del yo absoluto, se coloca un "idealismo absoluto" que está muy lejos del subjetivismo de la conciencia empírica. Pues la penetración del yo absoluto por sí mismo no es dada, sino que es una misión de la filosofía que sólo se anticipa como meta final. A este punto de vista supremo y terminal se lo podría designar también "idealismo dinámico", pues la esencia del yo que produce todos los objetos, representaciones, impulsos y finalmente también el impulso de los impulsos, es decir, el libre querer moral, es un principio dinámico original, es acción productora, fuerza.

Desde aquí se domina muy bien la magnitud de la revolución intelectual operada por Fichte. La cuestión no es cómo sea posible la voluntad libre en un mundo exterior dado, determinado, sino qué papel le queda al mundo exterior siendo dada la certeza de la actividad libre. Esta certeza está anclada en la intuición intelectual. Pero la solución de la cuestión se encuentra en la estratificación de los puntos de vista. Lo que para el realismo de la intuición es ser en sí dado, es para el idealismo de la razón teorética producto de la imaginación, para el idealismo de la razón práctica la delimitación creada por sí misma de la actividad propia, y para el idealismo del yo absoluto la simple condición de su autorrealización.

5. La última forma de la Doctrina de la ciencia

La Doctrina de la ciencia, tal como originalmente fue trazada, forma un sistema cerrado, casi único en la historia. Sin embargo, el pensamiento era más grande que la forma en que estaba acuñado y Fichte tenía un sentimiento muy vivo de la inadecuación de esta última. La consecuencia de esto fue que hasta el fin de su vida se esforzó sin desmayo por acuñar de nuevo los antiguos pensamientos y de este modo tenemos, correspondientes a diferentes épocas, ensayos de nuevas exposiciones de la Doctrina de la ciencia que las más de las veces sólo nos son conocidas como obras póstumas y por esta razón no pudieron ejercer influjo en los desarrollos de la filosofía que arrancan inmediatamente de Fichte.

Fichte se había percatado perfectamente de que en el fondo siempre subsistía el mismo sistema, en el que sólo progresaba la acuñación y la terminología. Pero no siempre fue del todo consciente de que efectivamente se allegaban nuevos complejos problemáticos que transformaban también de un modo real la arquitectura del conjunto.

Uno de los motivos internos de esta transformación radical lo constituyó su relación con la folosofía de la naturaleza de Schelling, que se presentaba con la pretensión de llenar las lagunas existentes en el sistema de Fichte. En realidad la Doctrina de la ciencia de 1794 no se había aplicado a la fundamentación del ser natural y Schelling no erraba al reprocharle tal cosa. Fichte, por su parte, diose perfecta cuenta de la omisión, mas, al mismo tiempo, era consciente de haber previsto en la Doctrina de la ciencia el lugar para el problema de la naturaleza —a saber: en la doctrina de la realidad del no-yo— así como previó la posibilidad de llevar a cabo su cometido. Por cierto que a Fichte se le escapaba que el concepto de la naturaleza dentro del marco del idealismo ético

jamás podía tener la autonomía que Schelling le reivindicaba. Las lecciones de 1801 contenían un primer intento de hacerle justicia. Y sus esfuerzos ulteriores tocante a la relación entre el "reino de la naturaleza" y el "reino de las costumbres" demuestran cuán sostenidamente Fichte había seguido trabajando en este problema. Los bosquejos posteriores, aun los puramente éticos, hacen patente una duradera lucha con este problema. Pero en este punto jamás quebranta la disposición original. Para él la naturaleza sigue siendo en último término el producto dependiente, condicionado, cuya realidad se agota en su sentido de servir de supuesto a la acción.

El reino de la libertad tiene su certidumbre en sí mismo, pero el reino de la naturaleza sólo la tiene mediatamente como esfera de acción de la libertad. Por este tenaz apego al pensamiento original se explica también la imposibilidad de solucionar el conflicto entre Fichte y Schelling, en que ambas partes con justa razón se sintieron mal comprendidas.

Otro motivo de transformación aun más medular residía para Fichte en la madurez y en la formación más completa de sus ideas éticas. El concepto de la libertad que en 1794 estaba en el foro de todo el sistema, avanza cada vez más hacia el proscenio. La Doctrina de la ciencia paulatinamente reviste el carácter de una resuelta filosofía de la libertad. Y de esta manera a la parte teorética se le impone la tarea de entender a partir del principio de la libertad, el ser del objeto del conocimiento, así como de su compañero, el conocimiento del objeto. Esta tarea condujo a la teoría del ser de los escritos posteriores, que coloca en el centro el pensamiento de identidad (sujeto y objeto, ser y saber) que sonaba muy suavemente en los escritos anteriores y que da un sesgo fundamentalmente nuevo al punto de partida de la Doctrina de la ciencia. El yo, como objeto de la intuición intelectual, no es más suficiente. Se desprende del yo absoluto el ropaje subjetivo como accesorio superfluo y lo que resta sólo

es lo absoluto en cuanto tal. Junto con los motivos interiores del desarrollo filosófico de Fichte alléganse ahora la intervención de los románticos, los escritos intermedios de Schelling y la *Primera lógica* de Bardili. De la última hace un reseña desfavorable; desecha rudamente su metafísica realista de la naturaleza, pero introduce totalmente en la Doctrina de la ciencia no pocos de sus pensamientos metafísicos de la identidad. No parece que Fichte haya advertido en todos sus alcances hasta qué punto se aparta así de su enfoque originalmente kantiano: de idealismo crítico, trascendental, se torna idealismo absolutamente metafísico y trascendente.

Con todo esto se vincula del modo más estrecho el tercero y más importante de los motivos de transformación: el elemento religioso que brota cada vez más intensamente en el pensamiento de Fichte. La primera realización del sistema había sido interrumpida por el conflicto tocante al ateísmo precisamente en el punto en que Fichte se quería aplicar a la filosofía de la religión. Sus escritos apologéticos sólo expresan imperfectamente los pensamientos entrelazados con rigor sistemático. El *Destino del hombre* (1800) muestra las líneas fundamentales de la transformación y es en la *Exhortación a la vida bienaventurada* (1806) donde se lo ha consumado en lo esencial. Así no sólo es el destino exterior de Fichte el que ha hecho que la forma posterior de la Doctrina de la ciencia lleve como base de su sistema una filosofía de la religión. Precisamente la estructura conceptual de este nuevo miembro del sistema es lo que lo transfigura. El pensamiento religioso no puede buscar a Dios de otro modo que bajo la forma de lo absoluto. Mas la Doctrina de la ciencia de 1794 sólo conoce el yo absoluto. Aquí reside la última fuente del manifiesto error —del que Fichte no estaba del todo exento de culpa— que suscitó la acusación de ateísmo. Naturalmente Fichte no aludía al yo empírico, sino a un "sujeto en general" kantiano. Pero tampoco éste podía bastar a la idea de Dios, porque partiendo de los problemas que

lo hicieron nacer, surgió sólo como lo "en general" del sujeto humano. Una cosa harta diferente es cuando desaparece de una vez la terminología de todos modos subjetivista del "yo" y lo absoluto se presenta como tal en su pureza, tanto suprasubjetiva como supraobjetiva. Entonces, de repente, se da el lugar natural para la idea de Dios, y por cierto en el primer punto de arranque del sistema. Esto se produce simultáneamente con la vuelta hacia lo metafísico que va de un idealismo ético a un idealismo religioso, o, lo que significa lo mismo, a un panteísmo ético.

El breve *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia* de 1797 muestra ya entonces los primeros síntomas de transformación. El concepto del yo contiene en sí una aporía. ¿Cómo puede la inteligencia intuirse a sí misma sin escindirse? Tendría que ser al mismo tiempo sujeto y objeto de intuición, por tanto, descomponerse en esta dualidad. Entonces la autoconciencia, entendida como originaria, se anularía; pero junto con ella toda conciencia, pues la conciencia del objeto sólo es posible en relación a una conciencia del yo. Por tanto, debe haber una falla en el punto de partida, pues la conciencia *es*, y con ella tienen que darse las condiciones. La falla sólo puede consistir en la dualidad de sujeto y objeto que había sido puesta. Evidentemente esta dualidad no concierne al yo, el cual no es posible ni como sujeto ni como objetos, en tanto que ambos existen separados; pero tiene la misma posibilidad que ambos dos si ellos mismos originariamente son en él una misma cosa y su descomposición en la dualidad es secundaria, es decir, si pertenece a un grado inferior. El yo ha de ser "sujeto-objeto". La intuición intelectual aprehende en él lo que no es accesible a ningún otro conocimiento: la identidad de sujeto y objeto. Aquí están las raíces, todavía revestidas de las formas del viejo subjetivismo, del pensamiento fundamental de la filosofía de la identidad.

En el *Informe claro como la luz del sol* interviene junto con el concepto de saber el de vida. A ésta pertenece la falta de reflexión en la actividad propia. De aquí que la realidad de las cosas no está ligada a la reflexión sino a la vida del yo. En ella se distinguen vida y reflexión. El estado irreflexivo que desempeñó un papel central en la primera Doctrina de la ciencia, pero que no encontró nigún término adecuado y permaneció conceptualmente oscilante, queda ahora establecido en forma unívoca. La serie gradual de los fenómenos de conciencia o "potencias", partiendo de la sensibilidad y empinándose a la razón, forma una serie ascendente de la reflexión y al mismo tiempo, una serie descendente de la vida.

De un modo más radical procede la Doctrina de la ciencia de 1801. En esta obra se presenta junto con la conciencia el ser puro, no como producido y como algo puesto, como es el caso del no-yo, sino como origen de la conciencia. El saber reflexiona en sí mismo y por esto penetra en su propio y secreto fundamento. Pero el fundamento u origen del saber no puede a su vez ser el saber, sino algo diferente de él, un no-saber, el límite del saber. El saber, según su esencia, es reflexión y no origen. Un saber absoluto se elimina a sí mismo. No es saber de algo, sino saber de nada, por tanto ignorar. De aquí que el saber no es lo absoluto, sino que nace de un absoluto y éste sólo puede significar para él el compañero sistemático, el "no-ser del saber", es decir, el ser absoluto. Este concepto ha de ser tomado exactamente. El origen del saber no es un saber bajo la forma de objeto, pues semejante ser es puesto por el saber. El ser absoluto es un ser independiente del saber, es decir, un ser tendido como la consecuencia de lo que el saber puede concebir en su reflexión sobre sí mismo. Guarda la misma relación con el saber como la sustancia con el accidente. Por el contrario, un mero ser objetivo estaría en relación con él como el accidente con la sustancia.

Bajo la forma de su propio no-ser —de un no-ser que es—

el saber escudriña su propio origen, que es, al mismo tiempo, su límite. Con este límite coinciden ser y saber. De otro modo en todo saber el sujeto y el objeto están separados. Aquí son una misma cosa. El origen está más allá del sujeto y objeto. El yo no coincide con él, sino que más bien es el ojo del saber absoluto que se penetra a sí mismo. La Doctrina de la ciencia es saber del saber, cumple esta penetración de sí misma. En ella, el saber se ve a través de sí mismo como fundamento gnoseológico del ser, y a éste como el fundamento ontológico del saber.

En lugar del viejo concepto de actividad se presenta aquí rotundamente el concepto de libertad. Al ser absoluto le corresponde la libertad absoluta. El saber es puro brotar, por consiguiente, es, en el fondo, libertad. Pero no es libertad absoluta sino "siempre" libertad sujeta en determinado modo. Pues el saber es reflexión y la reflexión es sujeción; pero, al mismo tiempo, la reflexión es un acto de libertad. Por consiguiente las sujeciones que el saber teorético se impone con sus objetos y con las leyes de ellos, sólo serán limitaciones que la libertad se hace a sí misma, las que ella, cuando actúa prácticamente, puede anular nuevamente. Aquí se encuentra el lugar lógico para el reino natural. La libertad crea ese reino, entendido como un reino de objetos para el sujeto, al limitarse por leyes que ella se impone. Lo que está bajo estas leyes está sujeto por ellas, es necesario, carente de libertad, es el ser objetivo o naturaleza. Mediante este ser la libertad misma está sujeta: en efecto, estaría sujeta al saber. Además, como saber está asignada a copiar en la representación precisamente aquellos vínculos (de la legalidad natural). Únicamente a través de la autognosis sobre el carácter práctico fundamental de la libertad se desatan los vínculos; pero sólo en parte, pues no es posible libertad alguna sin el ser sobre el que pueda operar. Pues los grados de la libertad corresponden a todos los grados del ser objetivo; ambas series graduales guardan la misma relación que los platillos de la

balanza. Sólo coinciden en su punto originario. No es el ser absoluto el límite y apoyo de la libertad absoluta, sino lo es precisamente el ser de ella.

La Doctrina de la ciencia de 1804 enraiza firmemente en el pensamiento de lo absoluto. Para ella la filosofía es exposición de lo absoluto. Todas las cosas y todo saber de ellas tiene que entenderse a partir de principios; todo múltiple tiene que serlo como lo "derivado" de la unidad. Con este fin Kant buscaba principios de síntesis; pero ésta únicamente debía cumplirse en la conciencia; fuera de ella no sería nada. De aquí que solamente sea una síntesis *post factum* a la que falta el principio productor de la unidad. Únicamente mientras reflexiona en la unidad del principio la filosofía se eleva a la verdadera síntesis *a priori*, que es al mismo tiempo análisis, al sentar simultáneamente el fundamento de la unidad y de la dualidad. La dualidad de la que se trata es la del "ser y del pensar", es decir, del objeto y del sujeto. Lo absoluto, como principio de la unidad sintética, es, al mismo tiempo, pensar y ser, como también es al mismo tiempo libertad y necesidad. Ambas disyunciones (la teorética y la práctica) no se anulan en él, sino que se conservan abrazadas en la síntesis originaria. Lo absoluto es su identidad, pero la identidad es imposible si los miembros en oposición se aniquilan. Aquí está el punto límite por encima del cual el saber no puede ir más en pos de su propio problema. Aquí se entreabre el *hiatus irrationalis* sobre el cual la dialéctica sólo puede, por así decirlo, saltar. La reflexión sólo puede determinar lo absoluto mediante negaciones de lo relativo. Pero el *hiatus* de lo negado está entendido como punto positivo de la unidad sintética. Todo comprender (conceptual) es un reconstruir de la "autoconstrucción" originaria. De aquí que en el punto de origen de la última el comprender tiene que anularse a sí mismo. El concepto falla en la comprensión de lo incomprensible.

La conciencia es saber secundario, síntesis *post factum*. El saber absoluto es libertad mas no conciencia. La Doctrina de la ciencia, en tanto que ha de ser una teoría de la conciencia y de su trasfondo irracional, tiene que elegir su posición en medio de ellas, por tanto, entre la multiplicidad y la unidad absoluta. Tiene que aprehender la unidad de la multiplicidad y tiene que entender lo múltiple a partir de la unidad. Los principios que escudriña han de ser, al mismo tiempo, principios de la unidad y de la multiplicidad, así como para ella el ser y el pensar se tienen que reunir como disyunción en lo absoluto mismo. Lo absoluto no es unidad cabal, pues nada podría surgir de ella; sino unidad sintética, múltiple en sí, en que los momentos no son autónomos penetrándose al mismo tiempo recíprocamente. Sólo de esa manera, a partir de ella, puede nacer, como de un principio, pura y sin condiciones que se le alleguen del exterior, la dualidad y la multiplicidad entendida como derivado del principio. Este es el sentido de la "unidad de la interpenetración" postulada por Fichte como la verdadera síntesis *a priori*, cuyo puro e íntimo autodespliegue permite que surja todo el mundo del ser, del sujeto y de lo moral, es decir, el reino de la naturaleza, del saber y de la libertad.

En esta nueva disposición de la Doctrina de la ciencia podría parecer que se elimina el idealismo. La conciencia es secundaria, lo absoluto le precede, el ser es el compañero autónomo del pensar; no mana de él sino que junto con él brota de lo absoluto. El punto de vista natural de la conciencia no puede ser aquí otro que el realismo de los objetos. El filósofo no puede aprehender lo absoluto en el pensar, sino precisamente, mientras elimina el pensar, en "la aniquilación del concepto". Pero este realismo y esta aniquilación no pronuncian la última palabra. Expresan solamente la irracionalidad del punto de unidad. Este es el principio de lo real. Pero de él jamás podría surgir la luz de la conciencia, si esta luz no contuviera ya la esencia propia de él,

es decir, si no fuera, al mismo tiempo, principio ideal. De aquí que lo absoluto tiene que ser razón, aunque no saber y conciencia. Su ser interior tiene que ser "vida y luz", si bien el yo, que conocemos como único soporte de vida y de luz, está aquí eliminado. La "vida interior de la luz es de todo punto incomprensible", pero el comprender, y con él todos los grados de la conciencia, no significan más que la iluminación que la luz hace de sí misma, la cual progresa gradualmente pero jamás se completa —una serie dialéctica en que sin más se reconoce la serie gradual de la reflexión de la primera Doctrina de la ciencia. Por esto Fichte subordina el realismo del "ser objeto" a un idealismo de la razón absoluta, que por cierto no es más el de un "sujeto en general", por tanto, a un idealismo del todo a-subjetivo absoluto. El origen incomprensible, que ahora ya no puede llamarse "yo", es, antes bien, Dios. El idealismo se dilata en panteísmo. Aquí Fichte es consciente de su acercamiento a Spinoza, pero también de su oposición a él. La sustancia de Spinoza es el ser sin vida ni luz. Quien busque el uno-todo en el mero ser, no puede entender la conciencia como un accidente que se derive de él. Así, él estaba ante la alternativa "que o bien nosotros o bien Dios tiene que sucumbir"; ahora bien, nosotros no lo querríamos, pero Dios no debería. Su sistema es consecuente: todo ser particular sucumbe en cuanto existente para sí. Y así "él mató su absoluto o Dios". En Fichte ocurre lo contrario: Dios no puede pensar, porque es identidad de ser y pensar. Pero tiene que ser vida y luz y, así, en la penetración viviente que la luz se hace de sí misma, puede surgir la conciencia, al mismo tiempo que su objeto, el "ser objetivo". Sólo a partir de un viviente manantial originario puede surgir la dualidad de los atributos como correlación viviente de *cogitatio* y *extensio*. Pero en tanto que el principio original mismo es vida y razón, el punto de vista se torna panteísmo idealista.

En la ejecución del sistema, Fichte, en lo esencial, sigue

aquí los procedimientos de la primera Doctrina de la ciencia, aunque no siempre son fáciles de reconocer a primera vista envueltos en el ropaje de una nueva terminología, por lo común de índole plotiniana. Pero para esto la nueva forma le hace consciente de algo que se echa de menos en las primeras exposiciones: la intelección de que en general la Doctrina de la ciencia impone al pensar especulativo una exigencia que franquea los límites de lo accesible a la conciencia. Esta exigencia no puede ser promovida desde el punto de vista de la conciencia, sino solamente a partir del de la "pura razón en sí". Pues toda conciencia es reconstructiva, pero la Doctrina de la ciencia quiere proporcionar la construcción original, lo que —comprendido el origen— es la verdadera creación de la nada. Nosotros, que sólo podemos reconstruir, no podemos filosofar; tampoco existe un filosofar particular y personal, sino que la filosofía tiene que ser, pero esto sólo es posible en tanto el Nosotros perece junto con toda su reconstrucción y surge pura y única la razón pura; pues ésta, en su pureza, es la filosofía misma. A partir del Nosotros o del yo no existe filosofía alguna, sólo la hay por encima del yo. La cuestión de la posibilidad de la Doctrina de la ciencia depende, por tanto, de "si el yo puede sucumbir y la razón pura puede asomar". Fichte no encuentra en parte alguna un fundamento propio de la posibilidad de que esto sea posible; pero muy bien se puede probar por el hecho de la filosofía que se realiza no obstante los límites de la conciencia del yo, consigue elevarse al punto de vista de la razón absoluta. Fichte, como después de él Hegel, que parte de la misma exigencia, no se dio cuenta de que aquí en el problema más medular de la especulación idealista perdura una laguna que, al par, significa que en la especulación falta un miembro, laguna que trataron de subsanar las prudentes fijaciones de límites de la *Crítica de la razón pura*.

Las exposiciones ulteriores de la Doctrina de la ciencia están apegadas, en general, al pensamiento fundamental de

1804, aunque las formulaciones y la terminología experimentan aún muchos cambios. Junto al pequeño *Compendio* de 1810 que contiene brevemente todo lo característico y, por esto, sirve de base a lo que sigue, así como las lecciones extensamente desarrolladas sobre la Doctrina de la ciencia de 1812 y 1813, también han de considerarse los dos ciclos lectivos completamente diferentes sobre los *Hechos de conciencia* de 1810/11 y 1813. Durante este tiempo el elemento filosófico-religioso se desplaza cada vez más al centro de interés. Mientras que Fichte en los *Hechos de conciencia* se esfuerza en consolidar los puntos de partida y los fundamentos del sistema, en las exposiciones sistemáticas se muestra la tendencia inversa a proceder puramente de modo sintético y constructivo y, dando por supuesto el punto de vista de la "razón pura", tiende a dejar surgir a ésta a partir de sí misma como una estructura hermética. "La Doctrina de la ciencia prescinde de todo saber particular y determinado, parte simplemente del saber en su unidad que le aparece a ella como que es, y se entrega ante todo al estudio de la cuestión de cómo puede ser este saber y qué ha de ser, por tanto, en su naturaleza interna y simple."

Mediante este procedimiento alcanza los siguientes resultados: Dios es el ente único absoluto, no como concepto muerto, sino como "vida en sí misma pura". Todo ser real y posible es dado por él. "Ahora bien, si debe existir el saber, y éste no puede ser Dios mismo, entonces, puesto que no hay otra cosa más que Dios, sólo puede ser Dios mismo; pero exterior a él mismo... su manifestación en que Dios es totalmente como es. Pero semejante manifestación es una imagen o esquema." El saber es ente, semejante a él, pero no como su efecto, sino como conciencia inmediata de su ser; por tanto, es un ser carente de autonomía. Pero el esquema denota multiplicidad. ¿En dónde reside este su fundamento? También en Dios. Fuera de él no hay fundamentos. Dios no es un ser muerto, sino vida; en él tiene que

alojarse el fundamento de la multiplicidad. El esquema de la vida es una "pura facultad desnuda". El saber, como esquema de Dios, contiene, por tanto, la facultad como esquema de la vida. Y ésta urge a que se realice lo que está en ella. En esto consiste su libertad. Pero debido a que existe un esquema de una vida determinada (de la divina), tiene que haber, al mismo tiempo, determinabilidad, que sólo puede residir en las leyes.

Ahora bien, si el saber se pudiera escudriñar inmediatamente a sí mismo, tendría que conocer mediante una única mirada que existe como imagen de Dios. Entonces jamás podría haber en él una conciencia de objetos "externos" en sí mismos reales. Y si no existiera semejante conciencia tampoco habría voluntad que con libertad pudiera enfrentar a lo real, como la adulterada y opaca imagen de Dios, para realizar en él y por sobre él la imagen verdadera y perfecta. Entonces, en la pura facultad que realiza la imagen, nunca podría quedar postergado un deber ser que tendiera a la imagen verdadera. Pero donde ningún deber ser impone una exigencia, no se eleva voluntad alguna. Pero no es así. "Es mucho lo que permanece invisible en un saber real, que es real como manifestación de esta facultad." En primer lugar, la imagen no se escudriña, nada sabe de la facultad pura que alberga en ella, nada sabe de la actividad plasmadora de imágenes. De suerte que el contenido que plasma tiene que aparecerle al saber como realidad dada fuera de él. "Por esto se esquematiza como intuyendo de una mirada una infinitud (el espacio)." Al intuir su facultad infinita surge la dimensión de su actividad, la serie infinita de miembros que se suceden unos a otros, a saber, el tiempo. Pero mediante esta segunda "intuición" se incluye a sí mismo en lo intuido, se ve a sí mismo como yo individual, ligado a un cuerpo tempoespacial, relacionado con el mundo material de los cuerpos, desplazado en medio de ellos. Y la intuitividad de esta relación se abastece de los sentidos y los órganos corporales.

Así, la intuición le muestra su propia naturaleza como escindida en la pluralidad de sujetos, teniendo cada uno de ellos su propia intuición y siendo un mundo aislado de conciencias que jamás se trasciende a sí mismo. En esta deducción del individuo, la antigua doctrina del yo es fundamentalmente rectificada y se proporciona aquel pasaje de que habían carecido las primeras exposiciones.

Ahora bien, la antigua serie gradual de la Doctrina de la ciencia asume aquí una nueva expresión (que se la expone en los *Hechos de conciencia*). El saber, en cuanto imagen, es el fenómeno de Dios. Su forma de ser es el "ser para sí o el entenderse". Pero para que se verifique este entenderse se descompone el saber en una multitud de actos intelectuales separados entre sí. Porque el fenómeno "es" imagen, se comprende a sí mismo, pero no comprende el "comprender de sí mismo". Para esto se requiere un nuevo acto del comprender, el que, por su parte, permanece nuevamente incomprendido. Ahora bien, mientras prosigue la serie de actos, permanecen, sin embargo, siempre frente a sí "dos momentos opuestos del comprenderse", un comprender del ser y un comprender del comprender del ser. En este progresar y elevarse por encima de sí mismo consiste la "vida y la autocínesis de la comprensión". En tanto imagen de lo en sí viviente (de Dios) el comprenderse es vida esencial. Pero en este proceso, por alto que pueda empinarse, subsiste un resto que no es comprendido, un "incomprensible". La Doctrina de la ciencia tiene que ocuparse justamente de este incomprensible como el propio núcleo esencial de todo saber y comprender. Ella se adueña de sí misma al reflexionar, por encima de todo el reino del saber, en el fundamento incomprensible de ese saber, es decir, en la vida de él; y, por sobre ella, en lo absoluto, en Dios.

Aquí no sólo se supera la eterna dialéctica del comprender, sino inclusive el reino de los objetos intuidos al que ella acomete por el grado más bajo. Este reino es también

el de los sujetos en su pluralidad e individuación. En él la conciencia misma está hendida. Mas en el pensar se eleva nuevamente por encima de la pluralidad y se contrae en su prístina unidad. Pues el pensar es armonía que se incrementa. Sólo la intuición es diversidad; comprender es la intelección de lo esencial y éste es uno mismo en todo. Descubre la identidad y de un único mundo de los sentidos en el que están incluidos todos los individuos que intuyen la unidad del orden y las leyes que lo rigen. De aquí que conozca el ser absoluto único tras lo múltiple intuido, "el esquema de la vida divina" en toda conciencia y, con esto, al par, la nulidad de la imagen de la intuición, cuyo mundo no es la imagen de Dios, sino solamente una imagen de la imagen. Y, ahora, la ilusión ha desaparecido, el camino está expedito para la superación de la realidad tenida por dada. La inteligencia medita en su libre facultad, que, en el fondo, es y, por esto, aprehende su verdadera esencia como deber. El esquema verdadero de Dios no *es*, sino que *debe* ser. La voluntad es el principio real, el poder fundamental de la facultad pura, mediante el cual la imagen de Dios, que ha de ser, finalmente se realiza. Es "aquel punto en que el entender y la intuición o la realidad se interpretan íntimamente". "Escudriña e intuye el deber. En ella la facultad se agota completamente y el esquema de la vida divina se encumbra a realidad. Por tanto, no el saber, como al comienzo pareció, sino la voluntad es la verdadera imagen de Dios. Su destino es la restitución de lo divino a lo divino, el total abandono a la vida divina que debe llegar a ser visible en nosotros."

Si hacemos la recapitulación del desarrollo entero de la Doctrina de la ciencia en conexión con aquellas teorías sobre las que ella se desarrolla, se advierte que le es característico desplazar el principio último cada vez más profundamente en la interioridad del yo y finalmente más allá del yo mismo. El viejo realismo miraba hacia fuera y buscaba

en lo que permanece eternamente allende el sujeto, es decir, en el objeto en sí, el fundamnto primordial del ser; era incapaz de explicar el fenómeno del conocimiento lo mismo que el de la moralidad, ambos para él desgarrados en el dualismo de sujeto y objeto. A este fundamento primordial el idealismo subjetivo lo redujo al sujeto individual, y por tanto aisló el sujeto, anuló sin más el mundo de las cosas y privó a la conciencia de su apoyo natural. El idealismo trascendental de Kant postuló el "sujeto en general" por encima del sujeto empírico y lo convirtió en soporte de todos los principios; por tanto, restituyó al hombre el mundo exterior en su realidad empírica, al querer el campo de acción y a su libertad el enraizamiento en el primer *prius* absoluto; pero quedó abierta la posibilidad del ser en sí. La primera Doctrina de la ciencia hipostasió el sujeto en general en el yo absoluto y desplazó, por tanto, el fundamento primordial expresamente detrás del yo empírico; ahora bien, el realismo de los fenómenos descansa en la posición del no-yo por el yo, cuya espontaneidad sólo en el obrar rebasa el no-yo. El punto de vista de 1804 abandona el subjetivismo embozado del yo y retrotrae aun más el origen hacia la intimidad de lo absoluto, que precede a toda conciencia, incluso a la conciencia en general, al saber absoluto. Y la Doctrina de la ciencia de 1810 conoce lo absoluto en Dios, la luz viviente de la razón absoluta, cuyo esquema es el saber, cuyo esquema del esquema es la pluralidad de los objetos y sujetos reales y cuya verdadera imagen es la voluntad activa. Si el viejo realismo puso un fundamento original en la dirección del objeto, en el ser en sí que lo trasciende, el idealismo panteísta, al que, a la postre, llega Fichte, está situado en el punto de vista diametralmente opuesto: ha proyectado el fundamento original en la dirección del sujeto rebasando a éste. El ser absoluto que para el realismo estaba allende la conciencia, reside ahora del lado de acá de la conciencia. Pero en ambos casos —y esto es lo común de ambos

extremos— reside fuera de la conciencia y la conciencia es un fenómeno totalmente secundario. En esto consiste la profunda diferencia con respecto a Kant y la primera Doctrina de la ciencia: el fenómeno no es únicamente el mundo externo, sino justamente también la conciencia. Mas la razón absoluta no es la conciencia, así como tampoco es el objeto de ella.

Pero con esta tesis, que para el último Fichte pasa por un "hecho inmediato de conciencia", queda fundamentalmente abolido el idealismo. El fundamento original reside en un ente en sí absolutamente real que de ningún modo depende de la conciencia, lo mismo que el ser en sí de la metafísica "dogmática". El desarrollo de la Doctrina de la ciencia prueba rotundamente que la consumación sistemática del idealismo elimina el idealismo y lleva de nuevo al realismo. También el pensamiento de la filosofía de la identidad y del "real-idealismo" es solamente una etapa de este camino. A menudo se ha pretendido ver en Fichte el representante típico del "idealismo subjetivo". Históricamente nada es más falso que esta concepción. Si no se aplica ya a la exposición de 1794 —con respecto a la cual ella descansa en el total desconocimiento del carácter supraindividual del yo absoluto— así, con más razón, falla en la forma tardía y definitiva de la Doctrina de la ciencia. Y esta última es tan poco idealismo subjetivo que ella más bien olvida la entera relación fundamental que guarda todo ser para la conciencia —relación en que radica todo idealismo, en general— y se torna en el realismo absoluto de la divinidad viviente a-subjetiva.

6. La doctrina moral

Es en la ética donde se encuentra el centro de gravedad de la Doctrina de la ciencia y, entre todos los problemas de la ética, el problema central es para Fichte el de la libertad. Esto parece sorprendente después que la Doctrina de la

ciencia práctica, por decirlo así, ha desembocado sin esfuerzo en el concepto de libertad buscado. Pero aquel concepto sólo denota el esquema universal, es decir, sólo ese punto del sistema a que pertenece la libertad. Ahora se trata de llenarlo vitalmente partiendo de la profundidad sustancial de los problemas morales. Y esta tarea, a su vez, desarrolla hasta el fondo la cuestión medular del sistema mismo. Fichte ha trabajado hasta el fin incesantemente en su solución, y el diferente modo en que fue acuñada en diversos años no es inferior a aquella del comienzo. Aun más, ambos problemas se desarrollan paralelamente en el pensamiento de Fichte y, por cierto, por manera que precisamente el problema de la libertad en su ulterior desarrollo también determina muy esencialmente las concepciones del principio.

Fichte jamás pierde de vista el punto de partida kantiano. La antinomia causal se resolvía para Kant en la distinción entre fenómeno y noúmeno. La libertad no es nada negativo, ni falta de legalidad —esto sería imposible en un universo determinado causalmente—, sino una legalidad *sui generis* que sobrepuja positivamente la legalidad natural e interviene de modo autónomo en ella, porque descansa sobre una base más honda. La manera en que aparece es la ley moral. La primera Doctrina de la ciencia adopta totalmente esta disposición. El yo práctico es superior al teorético porque se enraiza más profundamente en el yo absoluto. El mundo de las conexiones causales es la posición del no-yo por el yo, el mundo de la libertad asoma en el ser más profundo del yo, en su carácter fundamental dinámico. El yo puede nuevamente superar sus propias posiciones, los objetos reales, inclusive sólo las ha puesto como condiciones negativas previas de su libre actuación.

Mas la ley moral para Fichte se conecta con la libertad aun mucho más estrechamente que para Kant. La forma de la ley no se deduce en él únicamente como norma suprema de una conducta ética común, sino que inmediatamente re-

sulta de la esencia de la libertad: es su exigencia misma más íntima y no expresa más que el postulado de la actividad libre como tal. Así, la *Doctrina moral* de 1798 formula la ley en el sentido de aquel "impulso en virtud del impulso", cuyo concepto ha elaborado la Doctrina de la ciencia. La libertad no es un estado dado, sino una tarea. Ser libre es el destino más interior del hombre. El contenido de la ley moral sólo puede consistir en cumplir este destino: llegar a ser verdaderamente libre. Esto, a su vez, sólo es posible si la acción se cumple renunciando a todos los fines exteriores en favor del propio fin del yo. El mal radical es la suspensión de la actividad, la pereza. El impulso moral se caracteriza aquí como "impulso al yo íntegro" o como "impulso de la libertad en virtud de la libertad". El impulso puro se enfrenta al natural; su formulación es una exigencia, por el contrario, la del último es un anhelo. Si éste se encamina al goce, aquél a la acción en cuanto tal. Los criterios del goce son placer y displacer, los de la acción equidad e injusticia. Ahora bien, en cada hombre hay un tribunal infalible de equidad e injusticia que atestigua que aquél lleva efectivamente consigo la ley de la libertad que debe ser: la conciencia moral, la cual expresa como inmediato sentimiento moral la conciencia de la armonía o desarmonía entre el impulso puro y el real, entre la exigencia absoluta de la libertad y su efectiva ejecución. La conciencia moral es conciencia de la libertad, conciencia de nuestro más elevado destino. Así se tiene que entender cuando Fichte expresa el imperativo categórico de Kant en la breve fórmula: "obra de acuerdo con la conciencia moral". En esta fórmula se satisface la exigencia de Kant de que la máxima de la acción debiera estar constituida de tal manera que pudiera al mismo tiempo ser principio de una legislación universal. Pues la conciencia moral, como expresión del destino más íntimo del hombre a la libertad, es supraindividual, para ella la libre aspiración de la persona ajena es ley en la misma medida como lo es la

de la propia, porque ella es en ambas lo mismo, en tanto que "puro impulso". En cada individuo la humanidad es el fin propio, porque, en el fondo, hay una sola: la del individuo práctico en general.

Ahora bien, aunque la ley moral de Fichte en su consecuencia viene a parar a lo mismo que quería Kant con la suya, la diferencia de la formulación dista mucho de ser meramente externa. El contenido es diferente: el valor peculiar que expresa la ley es distinto. En Kant trátase de una cualidad de la acción de la que depende si la acción es buena o mala; y aunque la cualidad no es una forma determinada ni su contenido es declarable, sino que consiste solamente en la "forma" universal, es decir, en el acuerdo ideal con el modo como todos debieran obrar, sin embargo también esta forma es una determinación de contenido, el tipo más universal de una cualidad. No toda acción es buena sino sólo la que se adecúa a esta forma universal. En Fichte, por el contrario, el obrar en cuanto tal es bueno; es decir, es bueno no porque sea de una especie determinada, sino porque, en general, es obrar. Pues obrar, en general, es la ejecución de la libertad y precisamente esta ejecución es la realización de la libertad en que consiste el destino moral del hombre. Asimismo, no es mala una acción que ha sido calificada de una manera determinada, pero lo es la incapacidad de acción en cuanto tal, la falta de actividad, el renunciamiento a la libertad, la inercia. Por cierto el sentido de esta valoración sólo alcanza su justo derecho, si se toma la "acción" en sentido exacto, tal como Fichte la concibe, es decir, como expresión real de la libertad. No toda acción empírica es acción en el sentido de Fichte. Resulta excluida aquí toda determinación proveniente de fuera provocada por objetos apetecibles, es decir, toda motivación por necesidad o impulso natural o, dicho brevemente, todo lo que Kant considera como "materia de la voluntad". Todo esto lo considera Fichte ser impulsado, esclavitud, pasividad. Justamente, mien-

tras el yo se somete a estos móviles, es "inerte". El yo se torna libre únicamente al reparar en su destino interior de ser, por sí mismo, puramente activo. Y sólo mientras va en pos de este su destino interior, "actúa" verdaderamente. En este sentido el obrar mismo, *como* autoactividad moral, es el valor supremo. Esta concepción está en estrecha relación con la doctrina del "objeto infinito" de la aspiración. Si el objeto de la aspiración fuera finito y asequible, la aspiración tendría que eliminarse en él y, por tanto, habríase alcanzado el estado de inercia. El hombre moral no obra, en general, para alcanzar algo y para disfrutar de lo alcanzado, sino únicamente en virtud del obrar y crear mismos, para encontrar, tras aquel objetivo logrado, nuevos objetivos aún no alcanzados. Su labor existe por la labor misma, su fin último es lo eternamente inasequible, la Idea. Sólo lo que se endereza a la Idea puede llamarse aspiración y acción; todo otro obrar es, en verdad, dejarse arrastrar perezosamente en la corriente del acontecer natural.

De esta manera Fichte ha pronunciado una nueva palabra en la historia de la ética. Es el descubridor del valor propio de la acción productora en cuanto tal, es decir, de la actividad y, de esta manera, al par, del valor propio de la libertad. Aun siendo el problema de la libertad viejo y muy debatido, sin embargo todavía ninguno lo había visto por este lado. Siempre se había considerado a la libertad desde el punto de vista de la interrogación si ella es o no posible. Pero el hecho de que su irrealidad no constituya ningún argumento en contra de ella, tuvo que pasar del todo inadvertido. Según Fichte la libertad no es sin más real, pero no obstante es un deber ser, tarea, valor, y, por cierto, la tarea suprema cuya realización es el único sentido y fin de la vida humana. No es, como en Kant, sólo la causa inteligible de la ley moral y, por tanto, es verdad que Fichte ha deducido la ley moral y la libertad de la voluntad a partir de una única raíz común, es decir, a partir del carácter originalmente activo del yo:

la voluntad es moralmente buena en tanto es libre, y sólo puede llamarse libre en tanto es moralmente buena.

Sin embargo, aún sigue en pie con toda su fuerza la antinomia kantiana de la libertad. Aun en medio de un mundo totalmente ordenado de manera causal tiene que demostrarse la posibilidad de que la libertad sea o no de valor. Y este es el punto con respecto al cual la Doctrina de la ciencia ha preparado a sabiendas el camino. El mundo causal de objetos descansa en una actividad del yo, pero la acción —de cuya libertad de movimiento en este mundo aquí se trata—, es asimismo actividad del yo. Por tanto, la antinomia de causalidad y libertad aparece aquí como el problema de la coexistencia de dos actividades de idéntico origen, si bien de leyes diferentes. La determinación del sujeto por el objeto, en que consiste el conocimiento, también es, en última instancia, una determinación del objeto por el sujeto, como lo es la acción. Por tanto, en la conducta teorética y práctica se enfrentan dos modalidades de la determinación del objeto por el sujeto, una de las cuales procede ciegamente de acuerdo con leyes dadas, la otra se da a sí misma la ley obrando lúcidamente y conforme a un fin. A la acción sujeta a la representación se le enfrenta la acción libre que la rebasa. A la primera corresponde el reino de la naturaleza, a la última el de la libertad. En aquélla señorea la causalidad del objeto, en ésta la causalidad del concepto.

¿Pero con esto se ha suprimido la antinomia? ¿Se ha demostrado la coexistencia en un mismo mundo del sistema de la naturaleza con el de la libertad? Relegar el problema a la dualidad de actividades sólo desplaza la cuestión sin responder estrictamente a ella. Dos actividades con diferente carácter legal en manera alguna es menester que se concilien, aun cuando emanen de un fundamento único. También pueden obstruirse o anularse entre sí. ¿Y acaso no es precisamente esta obstrucción lo esencial en el problema del obrar moral? La primera Doctrina de la ciencia muestra justamente

cómo la tendencia es posible por una contratendencia; cómo la realización de la libertad tiene como supuesto la resistencia del objeto. Pero de este modo sólo se prueba que la tendencia es imposible sin la resistencia de un mundo de objetos vinculados causalmente. Mas en modo alguno se ha mostrado cómo ella sea posible junto a él y en él, cómo vence la resistencia y cómo de hecho el reino de la libertad se interpola en el del acontecer natural, por manera que pueda realizarse en él. Esta es la razón por la que Fichte renuncia en su sistema a los conceptos de libertad y actividad reemplazándolos por otra terminología.

Pero con ésta se vincula una segunda dificultad. La actividad del yo productor de objetos no es la del yo individual activo, cuya libertad está en cuestión, como la actividad del último no es tampoco la del yo absoluto. Mas, en sentido riguroso, sólo es libre la última. La voluntad libre no es voluntad indeterminada sin ley, sino precisamente una altamente determinada que está bajo ley propia. Pero ¿de dónde proviene esta determinación? ¿Es realmente la voluntad consciente del individuo la que produce la ley? Evidentemente no; de acuerdo con los supuestos de la Doctrina de la ciencia esto es de todo punto imposible. Realmente libre sólo es la actividad del yo práctico, pero ésta no es la de la persona moral. Ella precede a la conciencia y lleva consigo ya su determinación cuando ella, en tanto que voluntad, se hace consciente de la persona. Por tanto, la voluntad consciente es la voluntad libre y, por consiguiente, tampoco puede ser responsable de su acción. Pero si también se pretende designar como querer la actividad libre anterior al querer consciente, se obtiene una voluntad libre aquende la conciencia. Mas esta voluntad no es la consciente, por tanto, tampoco la voluntad que elige conscientemente. Es un querer anterior al querer propiamente dicho y su libertad no es libertad de la voluntad sino libertad previa a la voluntad. Aquí se acentúa la tendencia característica de la Doctrina de la

ciencia a desplazar el principio lo más profundamente posible en el interior del yo rebasando la conciencia en lo inconsciente. Y, dado que en este sentido teorético se elimina, en verdad, el idealismo (cf. págs. 123 y sig.), así también en sentido práctico sucede con la libertad de la voluntad. El plano de la voluntad consciente del yo no es el de la libertad. Aquí frente a éste es un plano superficial del yo, la libertad reside mucho más hondo dentro del oscuro trasfondo que constituye la actividad primordial. Por tanto, se encuentra en lo traspersonal y la persona, en cuanto ser consciente, recibe de él pasivamente la determinación de la voluntad. La persona, en tanto no escudriña este trasfondo de su esencia, puede considerar la determinación de su voluntad como engendrada por ella misma y, de esta guisa, tener conciencia de la libertad; y de hecho reconocemos esta conciencia de la libertad en toda persona moral, en ella se enraiza el fenómeno de la responsabilidad y de la obligación. Mas la conciencia de la libertad puede ser engaño y si la teoría fichteana de la actividad pura es lícita, tiene que ser designada inmediatamente como engaño pues no resulta de ella la libertad del querer que se decide con conciencia, sino, antes bien, sólo la de la actividad absoluta del yo previa a toda voluntad consciente. Mas la última, sin conocer su origen, recibe de esta actividad la determinación que ella posee y, por consiguiente, a pesar de la conciencia de la libertad que le acompaña, frente a esta actividad es una voluntad esclava. Si Kant estuvo descaminado en punto al problema peculiar de la libertad, al no derivar la autonomía de la persona moral, sino solamente la de la razón práctica en general, Fichte erró completamente pues desplazando hacia atrás el principio en el abismo del yo hizo directamente esclava la voluntad consciente de la persona en favor de la actividad del yo absoluto.

Pero no se puede asegurar que Fichte haya sido plenamente consciente de esta nueva y más profunda aporía de la

libertad. Todavía se aproxima mucho a ella en la Doctrina moral de 1798. "El fenómeno de la libertad es un *factum* inmediato de la conciencia... Pero si se quisiera explicar más este fenómeno, tornaríase por esto mismo en ilusión." Frente a tal indiscreta curiosidad del pensar sólo hay un fundamento práctico racional: la firme decisión de asegurar a la razón práctica el primado consiste en mantener la ley moral en pro del verdadero y último destino del ser humano "y no transfigurarla en ilusión a través de la sofistería; que por otra parte le es posible a la libre imaginación". Mas si no se pasa más allá no se franquea tampoco el fenómeno de la libertad y, por tanto, el fenómeno se nos convierte en la verdad. Como última instancia para el ser de la libertad existiría, de acuerdo con lo dicho, la fe en semejante ser.

La Doctrina moral de 1812, lo mismo que los demás escritos del último período, muestran claramente cómo Fichte entra en liza con sus aporías y las supera en muchos puntos. En este sentido es decisiva la transformación de la Doctrina de la ciencia y el abandono de los restos subjetivistas del idealismo. Se relega totalmente la concepción de la antinomia de la libertad como relación de dos actividades; en su lugar se pone la concepción objetiva de la relación del reino de la naturaleza con el reino de las costumbres. Ambas se entienden ahora como realidades. La naturaleza no es sólo ilusión, la moralidad no es sólo Idea, sino ambas son reales. La realidad natural y la sobrenatural forman una correlación indisoluble. La una nada es sin la otra, pues sólo elevándose sobre la naturaleza es como se comprende la naturaleza; sin esta elevación estamos hundidos en lo natural. Mas, sin embargo, ambos son indiferentes entre sí como lo son en las cosas la figura y el color; por tanto en modo alguno se pueden estorbar. Forman grados diferentes del fenómeno de un absoluto único siendo el grado más alto el reino de lo moral. Pero cada grado superior incluye en sí al inferior, se empina por encima de él como la forma sobre la materia indiferente.

Así la naturaleza entera forma frente al deber ser sólo una única materia; es para él el plano de proyección de nuevas formaciones. Pero puesto que estas esferas tienen realidad, la proyección es simultáneamente realización, determinación sucesiva y real del objeto dentro de un mundo sensible dado de antemano. Por tanto, la libertad no sólo no opera ninguna ruptura en el mundo sensible, sino, al contrario, lo amplía y enriquece. El reino de la naturaleza no desempeña más sencillamente el papel de resistencia frente a la tendencia que ha de vencer; se ha convertido, partiendo de una condición negativa, en punto de arranque positivo de la tendencia. La acción, en cuanto realización de la tendencia, es la continuación de la creación que ya está cumplida en el objeto natural. La libertad es la determinación ulterior de la idea en el reino de la naturaleza. Y si se concibe a éste como el reino del fenómeno, "la libertad es lo único real que hay en el fenómeno". Pues ella no solamente es el tipo superior de forma, sino que efectivamente representa en la realidad el verdadero ser, "la luz viviente" o Dios, cuya imagen ella y sólo ella realiza. La voluntad creadora es la imagen de Dios en el mundo (cf. pág. 156 y sig.); su realización de sí es su postrer objetivo, su forma es la libertad.

Fichte ya no busca la esencia de la libertad en la autonomía del principio. Este último tiene que existir naturalmente; es el supuesto de la libertad, pero ella misma no es la libertad. En este sentido Kant había hablado de la "causalidad del concepto" en la acción. La Doctrina moral de 1812 sigue edificando sobre esta base. En la acción, la imagen del objeto precede al objeto mismo. La copia, como idea de fin, determina el modelo, la realidad. Fichte llama "vida del concepto" a este poder de determinar la realidad; es el pensamiento autónomo del último fin. Pero esta vida del concepto no es la vida del hombre activo. Éste es individuo, mas en los individuos el ser unitario se halla dividido, desbaratado en la pluralidad de sujetos. El individuo está sujeto tempo-

espacialmente a su corporeidad y esta corporeidad es de índole natural, como el ser exterior de las cosas. Esto es esencial para el concepto de acción, pues la acción siempre se endereza a los hombres y no a las cosas muertas. El hombre es, al par, sujeto y objeto de acción; por tanto, la pluralidad de individuos es condición de todo obrar. No hay yo sin tú. Pero justamente por esto el yo no puede identificarse con el nuevo concepto, es decir, con el principio moral. Es, a un tiempo, cuerpo y alma, naturaleza y libertad. Estas no son dos sustancias reunidas en él, como pensaba Descartes, sino dos modos fenoménicos de la misma esencia. De aquí que para Fichte la misteriosa pregunta de la antigua metafísica no esté lastrada por ningún dualismo fundamental de cuerpo y alma, ella se agota en la interrogación por la coexistencia de naturaleza y espíritu. Pero mucho más seria es esta última interrogación, pues la oposición del yo para con el principio, al que ha de seguir, existe como hecho de conciencia. Y en este punto es de suma importancia cómo Fichte se opone a Kant. La libertad no es la causalidad del concepto, sino solamente está condicionada por ella. La libertad es la "vida del yo", es decir, del ser humano consciente; y éste es indiferente frente a la "vida del concepto". Puede muy bien incluirlo en sí misma y convertirlo en su vida propia, pero puede también rechazarlo.

En este último período el problema de la libertad se sumerge en honduras. Por detrás de la antinomia de naturaleza y libertad se abre otra más fundamental, la del deber ser y el querer. La voluntad no se abandona incondicionadamente al principio. Si así fuera no sería libre. No se establece una actividad inconsciente previa al querer, cuya resolución tiene por suya y que vive como "ilusión de libertad", sino que la voluntad es la vida propia del yo y éste es indiferente para con la vida del concepto. "El yo, en la realidad del fenómeno, lleva una vida propia que es capaz o no de esto o aquello, es un querer frente a un deber ser. Una vida

que se enfrenta a la vida del concepto, la cual sólo implica una forma ideal y cuya fuerza vital sólo lleva a la ley o a un deber ser." Libertad significa distancia del querer con respecto del deber ser; inclusive tiene que significar una especie de superioridad de la voluntad sobre la ley. La voluntad tiene que ser más que el puro deber ser, sólo de esa manera puede decidirse en pro o en contra del deber ser. En verdad, no basta asignarle a la voluntad la libertad de decisión frente al curso externo de acontecimientos o a la motivación psicológica interior; con esto todavía no es libre. También tiene que tener libertad de decisión frente a la ley moral misma. La antinomia no sólo tiene lugar entre naturaleza y moralidad del hombre, sino también entre el principio de la moralidad y su realización por la voluntad.

Fichte ha proporcionado un servicio permanente al desarrollar hasta el fondo el problema de la libertad, que al comienzo resolvía y exponía muy simplemente; un servicio memorable que ha de estimarse tanto más elevadamente como que permanece ajeno a sus propias intenciones sistemáticas, no habiéndolas favorecido en manera alguna. El hecho de que no supiera solucionar el problema con la misma profundidad no menoscaba ese servicio, ya que el tratamiento de tales problemas brindó una tarea inacabable al entendimiento finito. Múltiples son las maneras en que lo solucionó; su justa evaluación crítica es un trabajo que hasta ahora no se ha efectuado, y apenas si se ha comenzado. Aquí sólo se indicará una de ellas por ser particularmente característica.

El yo lleva consigo idealmente el concepto (la ley moral), el cual pertenece al ser del yo. Mas para que sea fundamento real de su acción, el yo necesita aún de un segundo factor, a saber, de la autodeterminación. Ahora bien, la síntesis de una absoluta autodeterminación con la posesión ideal del concepto (de la ley) es un querer. ¿Es esto un *factum*?, pregunta Fichte, y responde: "por lo demás aparece así, y la esencia del querer descansa en que aparezca como *factum*.

Pero, en el fondo, se lo establece por sí mismo mediante la conciencia del concepto. Aquí existe una correspondencia entre lo ideal y lo real". Fichte descubre la solución en que el "concepto", es decir, la ley del fin último universal, coincide, en el fondo, con la ley del yo. Sólo es posible que el querer permanezca libre frente a la ley del deber ser porque el yo admite esta ley en su voluntad. Sin embargo, no se puede negar que esta solución no corresponda precisamente a la exigencia impuesta, como el análisis del problema la ha elaborado. En ella aparece más bien eliminada que resuelta la antinomia del deber ser y el querer. Conscientemente Fichte concibió esta eliminación como la "elevación de un individuo a la conciencia real", al "aparecer como miembro de la comunidad, es decir, miembro de un todo, como parte integrante del mismo". La naturaleza-yo se considera como lo único existente, como el alma única de un sistema universal. Mas el yo es algo en sí más bien en cuanto parte del todo y en el orden del todo; "pues sólo el todo es en sí"; el yo aislado, en tanto que se agota en esta su comprensión de sí mismo, sólo es fenómeno. Pero toda acción es autorrealización y sólo la voluntad activa es libre, por tanto, el yo sólo es libre en el todo del orden moral cósmico que él realiza mediante su acción. La tarea consiste en que los demás se hagan semejantes a cada uno y que lleguemos a ser semejantes a ellos.

Las últimas declaraciones muestran con claridad la conexión existente entre el problema de la libertad y la relación de individuo y comunidad. La ley moral es común, la voluntad responsable es individual. Por tanto, la libertad de la voluntad frente a la ley sólo puede acuñarse concretamente si existe libertad de movimiento del yo individual dentro de la comunidad y de su legalidad igual para todos. El hombre moral tiene que admitir en sí esta legalidad, pero su iniciativa no puede agotarse en ella. Su libertad no consiste en ella, sino en su relación con respecto a ella. El objetivo moral que

tiende a la uniformidad de todos no tiene la última palabra. El individuo en su legislación propia ha de realizar harto más que la simple admisión de la ley universal en su voluntad; tiene que cumplir por encima de ella una ley propia, la ley de su yo, de su "vida". Con esto no queda fuera de la comunidad, así como tampoco franquea la ley de esta comunidad. Simplemente lleva a cabo dentro de la comunidad su propia misión, que no coincide con la de los demás. Esto es lo que expresa, a la postre, la relación de la parte con el todo. El todo no es la mera cifra de los individuos, sino un sistema viviente y múltiple en sí mismo, en el que cada miembro tiene su particularidad y valor propios. Pues cada individuo singular es el portador de la propia misión moral que sólo a él le compete. Y, justamente, mientras la cumple, cumple el Todo en la parte que le concierne. En esto radica la necesaria intervención del individualismo en la ética, de cuya justificación tanto el imperativo categórico de Kant como la primera Doctrina moral de Fichte no permitían echar de menos su inclusión.

7. Filosofía del derecho y del Estado

Los trabajos de filosofía del derecho de Fichte se remontan hasta los primeros comienzos de su actividad. Ya en 1792 encontramos registrado en él un punto de vista que propugna sin reservas los derechos absolutos del hombre que están por encima de toda convención. La *Reivindicación de la libertad de pensar* y la *Contribución dirigida a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa*, permiten ya conocer con claridad el punto de vista ideal del derecho natural, mucho antes de que la Doctrina de la ciencia haya elaborado las bases del mismo. La ejecución sistemática la suministra después la obra capital *Bases del derecho natural* (1796) y, luego de los años de madurez interior, expone en nueva con-

cepción el *Sistema de la doctrina jurídica* (obra póstuma de 1812), así como la llamada *Doctrina del Estado* (1813).

Ya el título de la obra principal nos entera de la tendencia fundamental: el derecho no es convención y no se agota en el derecho positivo; existe una base de la relación jurídica en general universalmente válida, vinculatoria, y esta base reside en la naturaleza de las cosas, es decir, en la esencia de la comunidad de individuos racionales en general. Con el objeto de designar esta relación fundamental, Fichte se vale del antiguo y equívoco concepto de derecho natural. El yo en su posición contraria con respecto al yo ajeno recibe una determinación procedente de afuera que se distingue fundamentalmente de la del no-yo. Esa relación no es ni necesidad, ni coerción, sino insinuación, exigencia; algo que reviste el carácter del deber ser y se endereza exclusivamente a la libertad del ser racional. El "yo fuera de nosotros" es para nosotros un objeto que solicita nuestro propio destino, pero puede hacerlo en tanto él mismo es un sujeto dotado de la misma capacidad de autodeterminación. De aquí que la exigencia es a un tiempo reconocimiento, y es recíproca. El yo no puede atribuirse a sí mismo la libre actividad hacia el exterior sin atribuirla también a otros sujetos, es decir, sin manifestarles la misma exigencia que se formula a sí mismo, sin colocarse junto a ellos sobre la base de igual exigencia y de igual pretensión. Y esta es precisamente la base del derecho.

Dado que la libertad de acción de cada sujeto supone actividad en el sujeto ajeno, la relación jurídica importa una libre acción recíproca de sujetos, lo mismo que el reconocimiento sin más recíproco de la libertad. Un ser libre sólo puede conocer otro ser libre (distinto de objetos no libres) porque se ve tratado por ellos como ser libre. De esto resultan dos cosas: 1) Puedo esperar el reconocimiento de mi persona libre sólo por aquellos a quienes yo mismo trato como personas libres; y, 2) en tanto que reconozco la libertad

de aquellos, tengo que esperar también de ellos el tratamiento de mi persona como ser libre.

De este modo la obligación y la exigencia de ambas partes origina una especie de tejido de relaciones jurídicas que precede a todas las ulteriores relaciones entre las personas. Pero sólo es posible semejante tejido sobre la base de la concesión recíproca. Cada ser libre tiene que conocer su propia libertad como limitada por la libertad posible del otro y tener en cuenta este conocimiento en el propio ejercicio de esa libertad. De lo que aquí se trata es de la delimitación voluntaria de la propia esfera de libertad de la persona, en tanto precisamente significa, al par, un afianzamiento de esta esfera. Tanto el afianzamiento como la delimitación son ambos recíprocos; su correlación corresponde a la de las personas.

Fichte caracteriza expresamente esta deducción de la relación jurídica como independiente de la ley moral. La relación jurídica no es cosa de la conciencia moral, es decir, no arraiga necesariamente en el sentimiento moral y existe con independencia de la moral. Está en relación tanto con una ética del éxito o de los fines externos como con la autonomía del querer y del sentimiento moral. La esfera de validez de sus normas no es la de la valoración moral. El derecho permite muchas cosas que la ley moral prohibe. El derecho sólo concierne a la acción, es decir, al efectivo ejercicio, sólo puede exigir la legalidad de ese ejercicio. Por el contrario, en el orden moral se exige más, a saber, la buena voluntad como móvil determinante de la acción.

A partir de la relación básica fundamental se desprende inmediatamente la deducción de todo derecho particular. Las condiciones de la comunidad jurídica en general son los "derechos primordiales" que son aquellos que de ningún modo y bajo ninguna circunstancia pueden ser removidos. Y en el caso de serlo tiene que existir, por el contrario, un derecho de fuerza o de coerción. Semejante derecho sólo puede enraizar en la exigencia jurídica de que todos se so-

metan a la misma ley. Pero ese sometimiento sólo puede concebirse como voluntario, el cual sólo es posible bajo el supuesto de que por él no se puede vulnerar la libertad jurídica (limitada) de la persona, es decir, sólo por la convicción de que la esfera personal de la libertad está garantida por el sometimiento.

Pero, a su vez, semejante garantía sólo es posible por la ley. El fallo que echa mano del derecho de coerción, no puede ser más que la aplicación de la misma ley que expresa también la propia voluntad jurídica de la persona, tras de la cual esa misma persona obra como legislador. Sólo en este sentido se puede justificar el poder de la autoridad suprema que ejecuta la ley. El dominio de la ley tiene que estar constituido de tal modo que no pueda jamás obrar en contra del derecho. Este es el punto en que la doctrina del derecho realiza el tránsito a la doctrina del Estado. Este tránsito es orgánico. Para Fichte todo derecho echa sus raíces en el derecho del Estado. Todo título jurídico y toda atribución jurídica, inclusive la del derecho penal, se reduce al "contrato jurídico civil".

La cuestión fundamental del derecho de Estado —cómo tiene que estar constituida la voluntad "de la que sea absolutamente imposible que sea otra cosa que la voluntad común", por tanto, una voluntad en que, con arreglo a la ley, se cumpla la exigencia del *contrat social* de Rousseau— constituye, al par, la cuestión fundamental de toda la filosofía del derecho. La base de la legislación jurídico-estatal es, a un tiempo, la de la legislación "civil" y "penal". Poder y legislación tienen que ser "perfectamente lo mismo"; al poder estatal sólo le es permitido obrar legalmente. Pero ¿qué poder real estatal puede satisfacer esta exigencia ideal? En la simple responsabilidad del representante del derecho frente a la "comunidad" no se encuentra ninguna garantía suficiente. La comunidad tiene que tener un representante elegido frente al poder estatal, el cual tiene la atribución de

oponerse prohibitivamente allí donde sea dudosa la legalidad de sus acciones. De manera que Fichte llega a la exigencia de una organización típicamente democrática: el "eforato". Por cierto, el poder del mismo sólo es negativo, sin embargo es absoluto, su oposición es un interdicto del Estado. Pero la oposición no debe significar ninguna completa interrupción de las acciones del Estado, teniendo solamente el sentido de denuncia frente al poder estatal. El fallo compete a la comunidad. Y, puesto que la oposición de los éforos significa una crisis para el Estado que puede llegar a ser un peligro, la comunidad, si decide en contra de la oposición, puede declarar culpables a los últimos, y aun culpables de alta traición.

Esta misma idea del contrato estatal —que constituye la relación básica entre el poder estatal y el ciudadano—, está a la base también del derecho penal. No se debe penar ni *quia peccatum est* ni *ne peccatur*, sino para restituir al criminal que ha burlado la ciudadanía. Mediante su acción el criminal queda sin derecho, es decir, se ha excluido de la relación jurídica. La exclusión equivale al aniquilamiento jurídico. El Estado tiene el deber de conservar la persona jurídica. De aquí que tiene que buscar el medio de evitar la aniquilación. Este medio se halla en la expiación. La idea de la pena es la sustitución de la expiación en el Estado por la exclusión del Estado. El culpable tiene el derecho de esta sustitución, por tanto, el Estado tiene para con él el deber de castigarlo y de operar de esa manera la restitución de él en cuanto ciudadano. En esta deducción del derecho penal partiendo del derecho estatal reside el importante descubrimiento de un sentido de la pena que satisface toda exigencia moral, al par que se aparta de la teoría inhumana de la represalia como de la teoría no menos inhumana de la intimidación.

La capacidad que posee el Estado de penar tiene, sin embargo, sus límites. Éstos se hacen palpables en la pena de

muerte. Fichte no trata de justificarla; para esto tendría que haber un derecho, al menos condicionado, de matar. Pero de ningún modo existe tal derecho, ni siquiera para el poder estatal. En este punto fracasa la idea de la pena: pues no sería restitución, sino aniquilación. Pero si el Estado no puede asegurarse a sí mismo y a la vida de los ciudadanos, de la que es responsable, sin matar al criminal, no obra como poder jurídico, sino como fuerza física, que parte de una amarga necesidad. La pena de muerte no es pena alguna, sino un mal necesario y, por cierto, el "mal menor". El Estado no mata al criminal porque merezca la muerte —pues el asesinato no le "autoriza" a la aniquilación física del individuo—, sino porque no puede hacer otra cosa.

Un lugar muy especial en la doctrina del Estado ocupan las ideas socialistas cuyo desarrollo práctico sobre base francesa con viva simpatía perseguía Fichte desde 1792. En el planteo de su gran utopía el *Estado comercial cerrado* (1800) ha tratado de darles forma sistemática. Lo importante en esta obra no son tanto las instituciones individuales que él propugna —pues no se puede negar que las mismas se apartan en gran medida de ciertas exigencias de la realidad— como más bien el modo y manera en que están fundadas.

El contrato estatal no es sólo defensivo, sino también contrato de propiedad. A éste pertenece algo más que la seguridad exterior de la posesión. El derecho tiene que dominar en la distribución de la propiedad. Fichte cree que este difícil problema no puede solucionarse con una compensación numérica, sino desde dentro, por la creación de ciertas condiciones fundamentales de trabajo y de ganancias que han de ser aseguradas de la misma manera a todos los ciudadanos. El Estado ha de estar en posesión de estas condiciones, si es que ha de garantizar el derecho del particular a vivir de su propio trabajo. Tiene que ejercer control en la regulación de la venta; tiene que poder prevenir la superproducción, el *dumping* de la competencia y el fantasma amena-

zador de la desocupación. Fichte ve el único medio de esto en el cierre de ramos industriales, la eliminación de la libre e ilimitada competencia y en el cierre indispensable del comercio. Pero, dado que la producción exterior extranjera es un factor de competencia sustraído a su esfera de poder, la condición fundamental ulterior es el cierre del comercio libre con el exterior. Así surge la idea del "Estado comercial cerrado". El hecho de que un país no suministre todos los productos necesarios para la vida, es decir, no pueda prescindir totalmente del comercio mundial, en modo alguno le escapó a Fichte. Sin embargo, vio la solución de este conflicto en que el Estado ha de tomar las riendas del comercio exterior y lo ha de regular conforme al equilibrio interior y de producción y demanda.

El carácter utópico de la medida propuesta no autoriza a olvidar que el motivo fundamental de semejante derecho comercial y estatal es socialista. Este espíritu socialista es característico de la ideología práctica de Fichte, que cambia al mismo tiempo que la idea universal del derecho en formas cada vez más puras a través de todos los escritos que se ocupan del problema del derecho y del Estado el cual llega a madurar en las últimas obras póstumas. Lo importante en esto es la cruda oposición en que Fichte, con su fundamentación de la idea social, se coloca frente a los más antiguos teóricos (franceses e ingleses) del socialismo. Estos teóricos ponen como supremo objetivo de toda aspiración humana la noción eudemonista de la mayor felicidad posible del mayor número posible de individuos, para deducir de ella, como principio supremo, las disposiciones y medidas del Estado. Esta fundamentación es impugnable en dos sentidos. En primer lugar, es por lo demás dudoso saber hasta qué punto se puede considerar la eudemonía como fin último de la aspiración humana, sobre todo cuando se la refiere de manera totalmente parcial a los aspectos materiales de la vida; y, en segundo término, no cabe duda de que el men-

cionado Estado ideal de la mayor felicidad posible, tal como los teóricos lo describen, es, por cierto, un señuelo altamente eficaz para conducir en andadores a la masa; sin embargo, es una quimera de todo punto ilusoria, porque en realidad, mediante la elevación de la situación social del hombre no se eleva su felicidad, sino los valores totalmente diferentes y, por cierto, mucho más altos. Ahora bien, no es seguro hasta qué punto Fichte está aquí en oposición consciente con el anterior eudemonismo social; pero queda fuera de duda que se opone en forma terminante a tomar el camino del eudemonismo, abriéndose su propia y nueva vía. Fichte fundamenta el socialismo partiendo de un principio ideal puro: la idea del derecho. No hay mandato moral que obligue a cada hombre a ser feliz; pero hay uno que prescribe que cada cual debe llevar una existencia humanamente digna, la que debe alimentarse del propio trabajo y debe tener en el Estado iguales derechos y obligaciones que sus semejantes. Pero este mandato es una simple consecuencia de la idea general del derecho que junto con la limitación recíproca y voluntaria de las esferas de la libertad establece, al par, el reconocimiento y el afianzamiento de esas esferas y, de esta manera, excluye como injusta la esclavitud social del individuo. Aquí vemos que a un eudemonismo social, teoréticamente artificioso y psicológicamente falso, se opone un idealismo social claro, intelectualmente sencillo y libre de objeciones, el cual, además, rinde más que aquél, pero que no se agota tanto en las formas conceptuales de la Doctrina de la ciencia como en las económicas del "Estado comercial cerrado".

No obstante, en esta gran idea bosquejada se echa de menos la respuesta a una cuestión fundamental. En verdad el socialismo ha sido reducido a la idea del derecho, pero no al principio de la moralidad. ¿Qué relación guardan con él los fundamentos de la Doctrina moral, la libertad en cuanto fin propio de la voluntad y la antinomia de la conciencia

moral? Esta pregunta rige también para el dominio entero del derecho y del Estado. La doctrina del derecho no deducía su fundamento a partir de la doctrina moral; antes bien, desde el comienzo se encuentra en cierta oposición con ella. La relación jurídica no es cosa de la conciencia moral ni se preocupa por el sentimiento moral. Se satisface con la legalidad exterior de la acción y no interroga por la moralidad de la voluntad que está detrás de ella. Pero ¿cuál es la consecuencia de esto? ¿Acaso el derecho y la moralidad no se alejan grandemente, exigiendo el derecho al "establecimiento de la coerción" y viéndose obligada la moral a rechazar semejante cosa? El "derecho natural" de Fichte de 1796 necesita la más importante de todas las aclaraciones: ¿Cómo se conectan derecho y moralidad? Se ha mostrado que son diferentes las exigencias que se les impone. Pero en una comunidad ¿cómo es posible que coexistan exigencias diferentes, sobre todo cuando ellas se refieren a las mismas acciones de las mismas personas? ¿No desgarran la unidad de la razón práctica en una dualidad que ya no se puede volver a cerrar en unidad, si ésta no está implicada en una base común?

Las obras póstumas dan testimonio de que Fichte pudo desatender largo tiempo esta cuestión, pero a la larga no pudo negarla. En la Doctrina moral de 1813 la encontramos desarrollada precisamente en aquel punto en que la aporía degenera en antinomia: en el problema del derecho de coerción. La tesis dice: cada cual debe ser libre; el reino de la libertad excluye toda coerción, pues cualquier coerción es una privación de la libertad del individuo. La antítesis, por el contrario, sostiene: lo que está comprendido en el concepto de derecho, debe ser absolutamente, de aquí que el derecho tenga que ser impuesto a la fuerza allí donde no se lo realiza espontáneamente. Por tanto, la antítesis elimina la exigencia incondicionada de la libertad que la tesis establece. ¿Cómo se ha de resolver la contradicción?

Si tesis y antítesis entienden por libertad una y la misma cosa, la antinomia entonces es imposible. Pero esto no es así. La tesis mienta la libertad propiamente moral; pero la antítesis mienta la libertad externa de la acción. Forzar la libertad significa adulterarla; por el contrario, forzar la acción tiene un sentido bueno y en sí mismo en modo alguno inmoral, porque la voluntad queda intacta detrás de la acción. No se puede forzar a ser moral, mas sí a observar la legalidad. Esta coerción no es ciertamente inmoral, porque no se interesa en absoluto por la moralidad, sino inversamente, si se interesara también en la moralidad, entonces sería inmoral. El derecho no pretende eliminar la mala voluntad misma, sino solamente su manifestación fenoménica.

Pero de este modo sólo se ha mostrado negativamente la conciliación de ambas tesis. Por de pronto ellas son recíprocamente indiferentes exigiendo en cambio cierto elemento diferente que pueda existir junto con otro, pero que no esté vinculado por ninguna conexión necesaria. Pero ¿en qué consiste su conexión? Si ellas no tienen ninguna conexión entonces también es externa y contingente la relación entre el derecho y la moral. ¿Pero en verdad no ocurre que quien está movido moralmente tiene que querer el estado de derecho y con él la coerción jurídica? Quien se encuentre en el punto de vista de la tesis no puede menos de afirmar también la antítesis, es decir, no puede querer que ocurra lo que está en contra del derecho y que domine la violencia natural; haría de este modo totalmente imposible "la manifestación del reino moral". Él también quiere que lo que está en contra del derecho sea omitido, sólo que no omitido por coerción, sino por razón. Por tanto, respecto de la omisión, tesis y antítesis están de acuerdo. La primera sólo añade el móvil moral que es indiferente a la segunda. El punto de vista de la moralidad es, por consiguiente, más vasto. El derecho es indiferente para con ella, no ella con respecto al derecho. El derecho reclama un orden externo que es la condición

de todo orden moral superior. Por tanto, la moralidad tiene que querer al derecho como su condición. El derecho proporciona la primera organización dentro de la cual puede crecer y vivir la personalidad moral, fuera de la cual no puede tener lugar. El derecho existe en virtud de la moralidad.

Aquí se advierte claramente cómo Fichte concibe la última fundamentación del derecho que faltaba en el *Derecho natural*. Las instituciones jurídicas son tan requeridas por el principio de la moralidad y cimentadas por él como lo son también los mandatos especiales de la moral. Sólo que constituyen el grado más exterior y bajo de lo moral, sobre el que deben elevarse los más altos e interiores. En ese grado radica el derecho de coerción.

Sin embargo, la coerción sigue siendo algo que contradice al sentido de libertad. La ley moral exige categóricamente su eliminación y, aunque ésta no sea sin más posible, sin embargo en el Estado se pueden y se deben hacer esfuerzos por alcanzarla. El Estado debe tratar de lograr que la coerción sea innecesaria, lo que sólo lo puede lograr haciendo evolucionar la institución jurídica, que él es, hasta convertirla en institución educativa. Esta es la consecuencia práctica más importante de la solución de la antinomia de Fichte. El Estado debe prevenir el mal, en vez de castigarlo; debe educar en la intención moral justa y en la moralidad, en vez de constreñir a la legalidad. En una palabra, no ha de olvidar el fin superior a causa del inferior, sino, inversamente, debe tratar de alcanzar a éste mediante aquél. Así, la idea del derecho desemboca en la idea más elevada de una Pedagogía general.

8. Filosofía de la historia

En la noción de educación se encuentran derecho y moralidad, pero, al par, en ella se conectan ambas con la his-

toria. La educación de la nación significa un tender al futuro lejano. Para ella el ahora es sólo un punto de tránsito, el eslabón de una cadena de la que conocemos una parte que temporalmente está detrás de nosotros. Es propio de las tareas supremas del hombre el inquietarse por el desarrollo ulterior del género humano. En su repetido ciclo de lecciones sobre el *Destino del sabio*, Fichte expresa la idea de que la tarea suprema de la ciencia es la educación nacional. El Estado ha de encargarse de esta educación, pero sólo lo puede hacer con ayuda del sabio. De aquí que sólo es consecuente cuando Fichte, en el curso exterior de su desarrollo espiritual, llega cada vez más a asignar al sabio el papel conductor en el Estado. Sólo así el Estado puede ser más que un medio útil para la defensa de la propiedad y del bienestar, es decir, una organización en que la nación tiende a su supremo destino, es decir, a la realización de la Idea, cuyo fenómeno y materialización en la totalidad de la historia de la humanidad ella es. Si se repara en la figura del sabio, tiene sin duda que sorprender el optimismo racionalista con que Fichte carga al hombre de ciencia de la responsabilidad del porvenir del pueblo. Mas si se hace hincapié en la totalidad del proceso histórico en que el despliegue temporal de las naciones particulares sólo es siempre un miembro integrante, se abre una perspectiva muy importante en que la consideración histórico-filosófica misma se hace absolutamente práctica y activa. Esta perspectiva no se agota en que los pueblos, al igual que los individuos en el Estado, existen como miembros integrantes de una más vasta conexión, es decir, de la humanidad y en ella cada uno tiene su misión particular, sino que el punto de vista de esta consideración se actualiza sólo por el pensamiento de que también la época presente es un episodio de la conexión histórica y que sólo se puede entender la tarea particular de la misma si se parte de esta conexión. De aquí que para Fichte la filosofía de la historia esté, desde el comienzo, bajo el punto

de vista ético. No es, como lo es la ciencia histórica misma, una investigación de los hechos, sino que proporciona una indispensable orientación moral para el obrar y aspiración vivientes de toda comunidad humana, tanto de la más pequeña y efímera como de la más grande y universal.

En los *Caracteres de la época contemporánea* Fichte encara esta orientación: ¿Qué época del desarrollo de la humanidad es la edad presente? ¿Cuáles épocas le preceden, cuáles tienen que seguirle? Y ¿qué punto de vista es el decisivo para la unidad de todo el proceso de la historia? ¿Existe un acontecer ciego que tiende al infinito? ¿O existe una meta que lo determina a pesar de todo aparente embrollo sin sentido? El punto de vista de la Doctrina de la ciencia tiene necesariamente que decidirse por el último. Toda existencia tiene el sentido de realizar la libertad. ¿Cómo podría tener otro sentido el desarrollo de la humanidad? Aquí hay que considerar dos cosas: primeramente, la historia tiene que ser un ascenso, un desarrollo que se eleva, un progreso; y, en segundo lugar, el contenido de valor que se despliega progresivamente en ella no puede ser otro que el de la esencia más íntima del hombre, es decir, el de la razón. De aquí que Fichte ve el fin de la vida terrenal del hombre en ordenar todas las relaciones humanas con libertad según razón. Es característico de la división más precisa de las épocas el apriorismo deductivo de la Doctrina de la ciencia, que no trata de lograr la sucesión de las edades partiendo de la marcha positiva de las gestas universales, sino que deduce constructivamente a partir de un principio. Todo el desarrollo se asemeja a aquel de que había hablado Kant: un proceso que, iniciándose en el estado de inocencia, conduce al de pecaminosidad, pero en último término éste es superado y acaba en el reino de la razón consciente. Por tanto, el momento del progreso, en relación con el criterio de la ley moral, no es rectilíneo, sino antitético. El pecado está con la inocencia en la misma situación que la tesis con respecto

a la antítesis; la razón consciente es la síntesis de ambas. El proceso sólo es rectilíneo cuando se lo considera simplemente como el devenir consciente de la razón. Pues en el estado de inocencia la razón opera inconscientemente. Pero el esquema completo de las edades "necesarias" *a priori* sólo se obtiene por la interpolación de un grado intermedio entre la inocencia y el pecado, de una parte y, de otra, entre el pecado y el dominio de la razón. En suma, se verifica una construcción de 5 miembros.

La esencia fundamental del hombre es la razón, que domina aun allí donde el hombre no es consciente de ella. No es que ella se pueda acrecentar con la sucesión de las épocas, sino solamente esto ocurre con su conciencia y la libertad con que se realiza. La primera época muestra un acabado dominio de la razón, aunque absolutamente inconsciente y carente de libertad. En ella domina el estado paradisíaco de la armonía, pero de una armonía natural y necesaria. La razón domina aquí como impulso ciego o como "instinto racional". La segunda época se caracteriza por la conciencia incipiente de la razón. Lo que en el estado de inocencia dominaba sin conflicto e incontestablemente —porque existía como instinto en el hombre, como expresión ingenua de su propia interioridad—, ahora se siente como ley del todo, es decir, de la comunidad y, por esto, se opone al individuo en su autoconciencia incipiente, como algo externo, como un mandato. En tanto el hombre se doblega dócilmente a este mandato la razón domina como poder externo e imperioso, es decir, como autoridad. Pero ésta le aparece al hombre como coerción y, sin querer, a partir del impulso aun oscuro de libertad, comienza a oponerse a esa autoridad. Por esto la segunda época es el estado de "pecaminosidad incipiente". Ahora bien, la tercera época es la de la liberación de esta coerción, es decir, del rechazo consciente de la ley. En ella, la razón ya no domina más como instinto y aun no como conciencia de la razón, es decir, no domina en modo alguno.

Se desconoce la ley racional, se disuelve la antigua armonía, pero aún no existe una nueva. El egoísmo del individuo ya no reconoce ningún fin superior que se cierna por encima de él; es el impulso de libertad defraudado en su derecho racional. Su dominio constituye el "estado de completa pecaminosidad". A la liberación sólo negativa, destructora, tiene que seguir, como cuarta época, la meditación en los verdaderos fines específicos de la humanidad, en que la razón comienza a entenderse a sí misma y alcanza de nuevo el dominio como "ciencia racional"; es la "época de la racionalidad incipiente", el "estado de justificación y salvación incipiente". Al acabarse esta época desemboca inmediatamente en la quinta y última en que la razón es plena y absolutamente consciente, domina en libertad y, por esto, determina de un modo creador la vida del hombre, de acuerdo con sus fines eternos. Es la edad del "arte racional", un "estado de justificación y salvación completos".

Ciertamente no se debe tergiversar la opinión de Fichte como si estas épocas debieran presentarse regularmente limitadas en cuanto al tiempo durante la evolución histórica del género humano. Fichte es muy consciente de que siempre sólo los caracteres intermedios de una época son los que se pueden establecer conceptualmente. Sin embargo, para el sentido histórico de la actividad tiene esto algo decididamente violento, si se considera de qué modo Fichte cree reconocer las épocas construidas en los períodos determinados del acontecer real universal. La Edad media puede coincidir sin violencia con la época de la autoridad de la ley. Pero la Antigüedad difícilmente se aviene con el esquema trazado. Mucho más feliz podría ser, a pesar de toda la parcialidad del pensamiento fundamental del punto de partida peculiar de esta construcción histórica, la concepción de la edad presente como época intermedia, es decir, como "estado de completa pecaminosidad". Es la época de la "ilustración" frente a la que Fichte se siente con todo su ser en la oposición más

extrema. Su caracterización de la Ilustración como de un desorden provocado con la razón es fuerte, pero acertada. Esta edad no es capaz de las grandes ideas que soportan y cobijan al espíritu particular. Ella no puede ver la vida de la razón un todo unitario en la vida del hombre, porque no considera a la última como un todo, es decir, como vida de la humanidad. El particular sólo ve lo que tiene ante los ojos, se ve a sí mismo en el muy reducido círculo de las relaciones que lo expresan; lo supremo para él es la autoconservación, el propio bienestar, el interés personal. Posee también el entendimiento que corresponde a esta perspectiva: el supuesto "entendimiento sano" o común. Con él mide todas las cosas y lo que le parece evidente es considerado verdadero. Sólo puede aspirar a lo que este entendimiento comprende; lo útil, lo cómodo, lo barato. Hasta su filosofía es propia del entendimiento sano del hombre. La experiencia pasa, para él, por ser el abecé del conocimiento; lo que la rebasa le resulta sospechoso. En sus manos todos los grandes problemas terminan por ser triviales. La ética se convierte en una doctrina prosaica de la utilidad, su supremo punto de vista es la felicidad. La religión se rebaja a servir de apoyo de la autoridad de los déspotas; Dios se convierte en un cómplice de la utilidad humana. Se desenmascaran las creencias de épocas primitivas como superstición, el entendimiento sano del hombre se burla de ella en el placentero sentimiento de la vanidad de haber explicado y comprendido todo. No presiente más la callada hondura de los problemas humanos. Se siente libre de toda sujeción interior del espíritu. Pero no advierte que es la libertad del vacío absoluto, de la falta de ideas, del nihilismo espiritual. La dureza de Fichte en la crítica de la Ilustración quizás sea excesiva, pero tiene que ser entendida a partir de su entera postura filosófica. Vio expuesta aquí la seriedad de la idea moral a la que él mismo consagró toda su vida y acción. Vio aquí que se desconocía el sentido de la misma libertad, cuyo valor particular no

sólo le significó la condición, sino también el contenido íntegro de toda aspiración moral. Encontró en ella que siempre y dondequiera se defendía lo grande y elevado, sistemáticamente se convertía a lo mezquino y pequeño en la medida de las cosas. Para él no podía haber conciliación con este empequeñecimiento del mundo cultivado sistemáticamente. De aquí que nada sea tan instructivo para la comprensión de las resistencias espirituales —de cuya firme lucha surgió el sistema de Fichte, sobre todo en su última fase— como este capítulo de los *Caracteres de la edad contemporánea.*

En muy estrecha conexión con esta concepción de la historia está el tema de los *Discursos a la nación alemana* que muestra la misma parcialidad constructiva, pero también la misma grandeza de miras. La idea de la renovación nacional brota aquí del sublime sentimiento de una misión universal de la nación. El medio que, partiendo de la decadencia del pueblo, ha de conducir al cumplimiento de su destino histórico, es la educación nacional. La liberación de Alemania le aparece no sólo un deber de autoconservación de la nación, sino el deber del espíritu alemán para con la humanidad, deber que ningún otro pueblo de la historia puede cumplir. La generación viviente, que ha nacido de la necesidad, debe allanar vigorosamente los caminos a un futuro en que el pueblo alemán tiene que cumplir su tarea. No es la política material del poder la que desde fuera puede abrir el camino; se lo tiene que encontrar desde dentro, es decir, se lo tiene que lograr en la fuerza de la convicción moral. La nación, en sentido político, aún no existe, tiene que ser creada. Pues sólo ella puede adecuarse al destino interior del espíritu alemán, un destino que para Fichte se manifiesta con la superación de la época presente superficial y con la elevación a la próxima edad de salvación y justificación incipientes. Todos los medios y caminos que propone para la renovación nacional llevan claramente en la frente el sello de esta perspectiva histórica. La noción de

la institución de la educación, que debe ser el Estado, pierde aquí definitivamente el carácter que tiene de complemento meramente secundario de la institución jurídica y coercitiva. Antes bien: la educación nacional se convierte en el fundamento en que únicamente se ha de fundar y elevar el verdadero estado jurídico: el Estado nacional en el sentido de la Idea histórica.

9. Filosofía de la religión

El pensamiento religioso es una corriente subterránea en la obra filosófica de Fichte, que, desde sus primeros comienzos, pasa a través de las diferentes fases del desarrollo de la Doctrina de la ciencia, asoma en numerosos puntos a la superficie e interviene resueltamente, pero que a la postre penetra e ilumina por completo todo el sistema. No sólo las más profundas incitaciones sino también las declaraciones más sustanciales vienen de este lado. Los esbozos últimos que recuerdan a Plotino y la mística alemana están totalmente animados del sentimiento cósmico y vital de un pensamiento encaminado en último término a Dios. Fichte tiene en común con Schelling, Hegel y la mayoría de los filósofos contemporáneos, este desarrollo progresivo y universal. La índole particular de su concepción de la religión sólo reside en el estrecho anudamiento con lo ético. En este punto está todavía más cerca de Kant que en los restantes.

Los tempranos *Aforismos sobre la religión y el deísmo* lo muestran aún en medio de la lucha por una concepción de la religión filosóficamente sostenible. En el *Ensayo de una crítica de la revelación* (1792) encontró semejante crítica en la ética teológica de Kant. La religión consiste en trasladar a Dios la autoridad legisladora de la razón práctica; no es la idea de Dios, en cuanto tal, la esencia y el punto céntrico de ella, sino el respeto a Dios como motivo de nuestra conducta. La ley moral nos fuerza a ver el mundo desde el

punto de vista de un fin último. El mundo natural, no obstante todo su desacuerdo, tiene que encuadrarse en ese fin. Esto sólo es posible si se lo representa como condicionado por la ley moral. La fórmula concreta de este modo de representación es la conciencia religiosa: el mundo natural sólo puede ser creación de una voluntad que sea pura expresión de la ley moral. Pero sólo la voluntad divina puede serlo. En ella, pues, tienen que coincidir el creador del mundo y el legislador moral, lo que nunca se cumple en la voluntad humana; y lo que ella jamás puede realizar, tiene que cumplirse y, desde el comienzo, afianzarse en Dios. Sólo así el orden cósmico moral puede penetrar a través de todo el orden natural que se le resiste. La ley moral en nosotros es el anuncio de Dios en el mundo, es la forma de su revelación. El oscurecimiento de este anuncio interior que significa un subyugamiento de la ley moral bajo la ley natural hace necesaria la revelación externa. Sólo de esta última se ocupa la *Crítica de la revelación*. La realización de esta crítica es el lado más débil de la obra, pero se conserva la disposición del problema con independencia del valor de ella.

De los escritos en torno al conflicto del ateísmo tiene especial interés el primero *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino universal* (1798) al que se refiere la acusación. Aquí ya se ha desplazado esencialmente el punto de vista con respecto a la primera obra. La esencia de Dios en modo alguno se agota en el concepto de un legislador moral. Ilustra esto el rechazo de la tesis de Forberg que sostenía que la religión se agota en la acción moral. Según Fichte a la religión también le es propia la creencia en el gobierno divino del mundo, el cual significa para él absolutamente el orden moral del mundo. Pero la ley moral, tomada en sí misma, sólo funda el deber ser del orden cósmico moral, no su existencia real en el mundo. No basta, como cree Forberg, considerar al mundo de tal manera y

obrar en él de tal manera como si él se derivara de un gobierno divino. La existencia real de semejante mundo es, antes bien, objeto de una certeza que se relaciona de inmediato con la del fin último: es objeto de fe. No es inferido u obtenido de modo mediato; es inmediatamente cierto. Pero no lo es como, por ejemplo, si Dios fuera algo diferente que estuviera junto o detrás de él, que lo produjera y que tuviera que ser inferido únicamente como un ser productor. Entonces tendríamos dos objetos de fe uno separado del otro, de los cuales Dios sería la parte dependiente. No. El orden cósmico y Dios son una y la misma cosa; la fe en aquél es fe en Dios. El vivo sentirse encerrado en el orden cósmico moral, que nos impregna en la intención moral, es la verdadera religión. De esa manera se ha abandonado el punto de vista de la crítica de la revelación y se ha dejado sistemáticamente de lado la teología ética y teísta de Kant. El pensamiento de Fichte es panteísta: Dios no se encuentra más allá del mundo —pues entonces el mundo sería su limitación—, ni tampoco está preso en el mundo sensible —pues entonces su esencia sería tanto más finita—. No se lo puede pensar por la relación que lo vincula al mundo, porque jamás esa relación lo aprehende. Ciertamente nuestro pensamiento aprehende el mundo y se ordena a él, pero no a un ser que ni se agota en él, ni le es trascendente. Por tanto, se puede pensar el mundo, mas no a Dios. La antigua teología creía preservar la dignidad suprema de Dios al caracterizarlo como un ser absoluto o como sustancia. Fichte, más bien, muestra cómo todas las categorías del entendimiento no pueden dar con su esencia, ni siquiera la de sustancia y de ser. Y en este sentido la tesis —aquella misma tesis que fue entendida por los adversarios de Fichte como la tesis de ateísmo— que niega el ser a Dios es una consecuencia inevitable. No se reparaba —en realidad no se comprendió— que Fichte entendió "ser" en el sentido de "ser objeto", lo cual sólo puede significar un ser para un sujeto y, por tanto, no puede

ser predicado de la divinidad. La Doctrina de la ciencia posterior ha eliminado un concepto diferente del ser que sacó para sí la tesis inversa; Dios es el ente único. Ambas tesis armonizan sin la menor contradicción, si se sabe distinguir estrictamente los dos conceptos de ser. Hasta en los escritos del conflicto del ateísmo se encuentra la explicación suficiente, si se los considera con más rigor. Es precisamente el ser objeto lo que no se acomoda a Dios, pues semejante atributo significa cognoscibilidad, inclusive mero ser en y para el conocimiento; pero de aquí no se deriva el no-ser de Dios, sino un ser de otra especie, en el que fracasa la predicación de ser del entendimiento finito: un ser no en tercera, sino en primera persona, pura actividad y obrar viviente. Es claro que sólo con la eliminación de la sustancialidad asoma el concepto de la actividad pura. Pero esta es justamente la tesis fundamental de la primera Doctrina de la ciencia que está en contradicción con todo hábito intelectual, tanto del entendimiento natural como del filosófico. Tan pronto se falta a esta tesis fundamental se presenta el panteísmo ético como ateísmo. Pero no se la puede faltar si se tiene en vista la equiparación de Dios y el orden cósmico moral. Un principio ordenador es, según su esencia, algo diferente de un ser sustancial. Esto se hace evidente en la descripción que Fichte hace del principio. No se trata de un orden cósmico rígidamente existente —semejante orden tendría el carácter de ley natural—, sino del acto del ordenar mismo, es decir, del *ordo ordinans* viviente, que sin embargo, no es *natura naturans* en el sentido del Dios de Spinoza. Antes bien, toda la naturaleza en este orden que eternamente se realiza tiene que tener el fundamento de su legalidad entendida como un orden viviente. Esta es la esencia del panteísmo ético que se mantiene distante tanto del panteísmo naturalista de Spinoza como del teísmo ético de Kant, constituyendo, al par, la superación y la síntesis de ambos, reuniendo el pensamiento del Uno-totalidad con el primado del orden cósmico moral.

Aquellos años en que la Doctrina de la ciencia se libera del concepto del yo para reemplazarlo por el de luz viviente son también decisivos para el ahondamiento de la filosofía de la religión. Esta Doctrina de la ciencia misma se transforma cada vez más en concepción religiosa del mundo. La luz original de la razón que se encuentra más allá de la conciencia, la vida carente de sujeto más alla del yo, se aproxima involuntariamente al concepto de Dios buscado por Fichte desde el comienzo. En el *Destino del hombre* (1800) este cambio ya está en plena marcha. Se ha consumado la nueva y fundamental concepción y los viejos conceptos han sido transformados y nuevamente interpretados de conformidad con ella. En sí sólo existe la razón absoluta, pero la razón finita del hombre sólo es en ella y por ella. Toda vida humana es vida de Dios, toda nuestra voluntad moral es voluntad de Dios, todo nuestro conocimiento es su conocimiento en nosotros. Pero también todo acontecer que sobreviene en la naturaleza de las cosas, todo vivir, toda fuerza y toda resistencia es su vida. "Pura y santa" se encumbra esta vida de Dios por encima de lo natural en el lazo moral que vincula hombre a hombre. Aquí se hace muy comprensible a la vida del hombre cómo lo en sí mismo impensable e incomprensible, que nunca deviene objeto, puede entrar en relación con la razón finita, que únicamente puede intuir objetos. Todo se encierra en Dios, pero sólo el espíritu moral, en cuanto uno en todo tiene íntima vecindad con él. El orden del mundo es absolutamente bueno, pues es un orden moral del mundo. De aquí que todo lo que acontece sea conforme a fin. Pero esta concepción del pensamiento de la Teodicea es esencialmente diferente de la de Leibniz. En la Doctrina de la ciencia de 1801 Fichte, en oposición consciente con la *Monadología* dice: el mundo es lo más malo que puede ser, en cuanto en sí mismo es completamente vano. Este mundo vano es el natural, cuyo sentido y valor propio Fichte

—en tenaz oposición con el Schelling de temple muy leibniciano— jamás ha reconocido, y cuya total significación se agota para él en la resistencia y punto de partida de la acción. Sin embargo, esta vanidad se aviene muy bien con su pensamiento de la bondad de Dios. Pues justamente se necesita un mundo en sí vano para inducir a los hombres a la comprobación de su libertad. Precisamente tiene que ser un mundo sin sentido y sin fin el que sea capaz de darle sentido mediante la realización de fines morales, un campo ilimitado de la aspiración posible. La verdadera bondad sólo podría establecer un ser libre que obre conforme a fin en un mundo vano, indiferente a los fines. Precisamente semejante mundo es para ella el único mundo perfecto y conforme a fin.

En la *Exhortación a la vida bienaventurada* (1806), que es la más madura y armoniosa de las obras publicadas por Fichte, ya se ha cumplido el vuelco de la Doctrina de la ciencia hacia lo religioso y vemos la filosofía de la religión como el inmediato reverso del sistema, inclusive como su parte más hondamente creadora. Decisiva participación en este cambio tiene la metafísica del Evangelio de San Juan, que Fichte tiene por la más pura expresión del Cristianismo, y aun de la vida religiosa en general. Para él la conciencia es válida como eterna revelación de Dios (en el lenguaje de la Doctrina de la ciencia, el "saber"); no así el mundo de los objetos, pues éste es un fenómeno derivado de la conciencia. La eternidad de la conciencia está anulada en la eternidad de Dios. De aquí que sea un error fundamental y una vana negación de la eternidad de Dios admitir que el mundo comience con el acto de creación, como hace el *Génesis*. La Doctrina de San Juan no lo hace así, su primera frase es: En el comienzo era el Logos, Dios era el Logos, todas las cosas son hechas por el Logos. En esta doctrina del Logos Fichte reconoce el principio fundamental de su propia doctrina del "saber", que es una "imagen" intemporal de la eternidad de Dios y que se encuentra más allá de todo

fenómeno, pero que aparece en la conciencia del hombre. Y, como humanidad eterna, significa unidad de Dios y hombre; aquella misma humanización de Dios, que es el contenido metafísico del Evangelio y, en cuanto tal, existe totalmente con independencia de su contenido histórico.

Con esta vinculación a la doctrina del Logos se advierte con claridad el abandono de aquel soberano *pathos* moral de la libertad que domina en los primeros escritos y que se opone al sentimiento religioso fundamental. La aspiración al infinito no dice la última palabra, ha encontrado su meta en Dios, al que retorna quien se deleita en satisfacción, en bienaventuranza. Ahora bien, este pensamiento cercano a la mística no puede tampoco dejar intacta la doctrina misma de la libertad. Y así nos encontramos con la doctrina de la libertad en una forma que no sólo se aparta totalmente de todas las concepciones primera y últimas, sino que también difícilmente se ha de avenir con ellas.

La libertad por la libertad no es aquí lo supremo, como tampoco el impulso en virtud del impulso. La libertad sólo tiene valor y sentido cuando se trata de la voluntad y de la aspiración. Pero si el ajetreo de la aspiración desemboca en el reposo y la paz, si se transforma en algo que es superior a ella, junto con la aspiración desaparece al mismo tiempo la libertad. Sólo la voluntad imperfecta —así se llama ahora—, la voluntad que está más acá del bien y del mal, a la que aún se le abren posibilidades, puede ser libre. La voluntad moralmente perfecta no tiene por encima de sí misma ningún deber ser, por tanto, ya no tiene más libertad. Está anclada en Dios. Ahora bien, el yo, junto con toda su libertad que posee, no puede producir a Dios para reposar en él: en cambio sólo puede aniquilarse a sí mismo y a su libertad y "luego se hunde en Dios". La autoaniquilación del yo tiene lugar con libertad, pero después de ella ya no existe libertad, la libertad se ha extenuado, por decirlo así, se ha "aniquilado". A este acto peculiarmente moral, el único acto

verdadero de libertad, Fichte lo caracteriza como el pasaje a una "moralidad superior". Sólo puede presentarse una sola vez en cada hombre. Sólo una vez el deber ser puede ser motivo realmente determinante y nunca jamás de nuevo. Es imposible una recaída a partir del estado de moralidad superior, pues aquí ya no existe devenir alguno de la voluntad; de golpe ha fijado su dirección, su forma de ser, su carácter. Lo que se llama excepción o recaída, más bien es el signo de que en verdad no ha existido moralidad, por tanto, de que aquel acto de libertad en realidad no ha elegido en modo alguno el bien.

En esta noción de una extinción de la libertad se reconoce con facilidad algo del concepto juánico de renacimiento en Jesucristo. La ética se transforma con claridad en religión al admitir en sí misma un característico momento no ético, el abandono voluntario de la libertad. Lo que no se puede justificar éticamente tomado religiosamente, tiene su justo sentido: para o contra Dios, en esto sólo consiste la crisis. No poder ya contra Dios es poder todavía más que él. Religión y moralidad revelan aquí su carácter antinómico; y el conflicto se resuelve a favor de la religión. Con la crisis se extingue la libertad al recurrir de golpe a lo supremo, al todo. En una verdadera decisión el hombre ha extinguido el "criterio de su libertad", pero tampoco ya necesita más de él. Ingresa en un nuevo estado. La avidez de la aspiración se encuentra detrás de él, el reposo y la claridad de la vida en Dios, de la "vida bienaventurada", puede abrazarlo. Y este es el sentido práctico de la doctrina fichteana de la religión: la bienaventuranza no se encuentra más allá de la tumba, el reino de los cielos no sólo está próximo a llegar, sino que está en medio de nosotros, sobre la Tierra.* No consiste más que en la justa relación con Dios.

En qué sentido esta relación es bienaventuranza lo explica

* Aquí Hartmann parafrasea un pasaje de la Primera lección de la *Exhortación. (N. del T.)*

Fichte de un modo profundo por la idea del amor. Vida es necesidad, impulso; la satisfacción del impulso es bienaventuranza; en ella la vida se cumple. Vida verdadera y beatitud son una misma cosa; "vida bienaventurada es en el fondo una expresión tautológica. Ahora bien, en tanto que la necesidad y el impulso se encaminan a un objeto, su meta es reunirse con ese objeto. La aspiración a la reunión con el objeto es el amor. Así, a la postre, vida y beatitud coinciden con el amor. Sólo en el amor hay vida verdadera. Él es la "raíz y el centro" de la vida humana. Quien no ama, tampoco, en rigor, vive. Quien se dispersa en su amor, aficionando su corazón a mil cosas, no sabe, en el fondo, lo que ama, en verdad no ama, su vida no tiene contenido, no es vida. De aquí que el impulso a la felicidad sea un incesante odio al vacío, un constante desengañarse, un "interrumpido morir". La infelicidad de esta vida es una contradicción consigo mismo, la de ser una vida que no es una vida. Si ha de haber una bienaventuranza, la vida misma tiene que ser bienaventuranza. Tiene que renunciar a la vida aparente y cumplir su íntima esencia. Esto sólo es posible cuando el impulso se dirige a lo Uno, a lo inmutable, cuando en lugar del perderse en la multiplicidad de lo pasajero, asoma la unidad de un anhelo eterno. La muy escindida marcha hacia afuera tiene que ser reemplazada por la marcha unitaria hacia dentro. Pero para esto se tiene que conocer lo Uno y lo Verdadero. En oposición a la vida impulsiva tiene que predominar aquí el pensamiento. Sólo él puede guiar el amor a su verdadero objeto.

Ahora bien, el amor es la vida de Dios en nosotros. Esta vida de Dios necesita de la conciencia para revelarse. Tenemos que ser conscientes de nuestro más profundo ser. Sólo en lo profundo podemos intuir nuestra unidad con Dios. Pero la profundidad del yo, en que reside esta unidad, se encuentra más allá de la autoconciencia. Toda conciencia, inclusive la autoconciencia, significa hendidura del ser en su-

jeto y objeto. Y sólo la identidad de estos dos es lo absoluto. Por tanto, la conciencia encuentra sus límites precisamente en aquel conocimiento en que se consuma, es decir, en su autoconocimiento: se opone a sí misma cuando intenta penetrar en su fundamento. Se elimina al penetrarse a sí misma. No puede penetrarse en cuanto se pone a sí misma como ente. En el lenguaje de la religión esto significa que la conciencia es la única forma en que Dios se revela; pero precisamente esta forma oscurece, al par, la revelación. La realización de este pensamiento, según el método de la Doctrina de la ciencia, reviste la forma de una serie graduada. El destino del yo es penetrarse a sí mismo, avanzar hasta la fuente original de su propia luz, ser del todo para sí lo que es en sí. En cuanto más se aleja de este objetivo el hombre está en el punto de vista de la conciencia sensible. Los grados de la conciencia teorética se elevan sobre él; pero sólo el punto de vista de la conciencia moral lo supera completamente. En ella se revela la ley de la razón; pone a la comunidad de los seres en un plano superior al ser natural sensible. Mas no lo hace con el pensamiento, sino con la acción, al elevar activamente lo sensible a lo moral. Ahora bien, el amor del hombre pertenece aquí al prójimo; en él y en sí mismo escudriña la unidad de un destino común. Sólo un tercer grado por encima de éste constituye el de la "moralidad superior". El yo se eleva a ella mediante el acto de extinción de la libertad en que ésta se elimina a sí misma para abandonarse a la voluntad divina. Considera la idea de Dios como idea del bien, cuya simple copia es la humanidad con su orden moral. Este es medio para el fin último que es el bien; pero el mundo sensible sólo es medio para un medio.

Mas aun por encima de este grado puede elevarse la conciencia. El modelo tiene que quedarle oculto en tanto se ve a sí misma y al mundo sólo como copia de Dios. Pero cuando la conciencia logra verse a sí misma como la inmediata expresión de la vida divina, cae también este tabique y el

hombre ve su vida y la de Dios como una sola vida. Este verse unido a Dios es la vida bienaventurada, es decir, el punto de vista de la religión. Dios ya no aparece a la sombra de la autoconciencia, sino inmediatamente como "lo que se da en ella y lo que la inspira". Bajo este aspecto la vida del hombre se convierte en "vida santa" y él mismo es santo.

Más allá de este punto de vista sólo existe uno, en cuyo logro se cumple el destino del hombre. Lo que en la vida religiosa es hecho vital puede, de nuevo, ser aprehendido y penetrado por la conciencia como objeto. Después del hecho viene el saber del hecho; después de la fe sencilla e infantil, el conocimiento que la penetra, la contemplación. La tarea de encumbrarse a esta contemplación es la de la filosofía. La Doctrina de la ciencia que trata de resolverla, es consciente de conducir no a una mística meditabunda, sino a la vida real de la voluntad activa de Dios. Así como su punto de partida era práctico, así también su meta suprema es eminentemente práctica a saber: la razón que se contempla a sí misma y se orienta hacia su verdadera meta.

CAPITULO III

SCHELLING

1. Posición histórica, personalidad, vida y obra

Los comienzos del pensamiento de Schelling se remontan a aquel período de la filosofía alemana que se caracteriza por el conflicto en torno a la "cosa en sí". Aunque su pensamiento en modo alguno crece partiendo de esta situación problemática, es Fichte quien lo desembaraza definitivamente de ella. Las cuestiones que le mueven arrancan de la Doctrina de la ciencia, la presuponen y se encaminan a rebasarla, aspirando a completarla de lo que carece.

El sistema de Fichte había surgido de la lucha por la idea de libertad; lucha constante, violenta. Lo que se oponía a la libertad tenía que ser aniquilado. La necesidad se opone a la libertad, es el vínculo interior de todo lo natural. Por tanto, Fichte tuvo que aniquilar lo natural, eliminarlo en un acto creador de libertad. El verdadero ser no se encuentra en la naturaleza sino en otra parte.

Todo lector imparcial de las obras de Fichte siente todavía hoy que esta desvalorización de la naturaleza es algo contranatural. Fácil es determinar en dónde reside el defecto. En cambio, cosa diferente es subsanar ese defecto sin abandonar las conquistas sistemáticas de la Doctrina de la ciencia. Esta tarea se propuso el joven Schelling. Su primer paso se encamina a la filosofía de la naturaleza trascendiendo a Fichte.

Mientras se esfuerza en llevar a cabo este último cometido, éste se convierte entre sus manos en un sistema acabado que finalmente fuerza los límites de la Doctrina de la ciencia. Es en ese momento cuando tiene que ir en busca de un fundamento más amplio que dé lugar a la construcción paralela de naturaleza y espíritu, cosa que encuentra en la idea de la filosofía de la identidad. También encontró en esta empresa un camino abierto a medias. El mismo Fichte en su fragmentario bosquejo de 1797, y Bardili en el *Compendio de lógica primera* lo habían trazado. Schelling desarrolla brillantemente la idea, echando así las bases sobre las que Hegel construirá el más hermético y más vasto de todos los sistemas históricos. Pero mientras Hegel, laborando infatigablemente, levanta a gran altura su titánico edificio, Schelling se remonta en cambio hasta la raíz. De entre los grandes filósofos del Idealismo alemán es el que está más próximo al romanticismo. Todo un mundo de nuevos problemas se introduce con él, y le insta a la solución. No sólo la filosofía del arte se origina en él a partir de estas incitaciones, sino también arranca de ellas un impulso hacia lo irracional, hacia lo religioso, y, por último, hacia lo místico. Schelling descubre la raíz de este impulso en el primer principio fundamental de todo pensamiento filosófico. Para él la filosofía de la naturaleza se muda en filosofía; la identidad de la naturaleza se le descubre como divinidad.

Transcurren años de esterilidad literaria. En él madura sigilosamente una idea que ha de alterar todo de raíz. Toda aquella filosofía de la razón que su sistema de la identidad ha proclamado no llega al verdadero cimiento primordial: sólo es filosofía negativa; de aquí que jamás pueda remontarse a la fe por encima de la oposición. Empinándose positiva y realmente por sobre toda oposición aparente entre fe y saber sólo puede haber una filosofía de la revelación. Con semejante filosofía él se opone al sistema de la razón de Hegel después de la muerte de éste.

Schelling es lo que se llama un espíritu universal y, cotejado con Fichte, cuya vida y obra enteras están al servicio de una idea, posee un espíritu asombrosamente más complejo. Se encuentra muy abierto a cada nueva idea, siempre dispuesto a cambiar su modo de pensar. Como Reinhold, Schelling abandona sin dificultad los frutos de sus primeros trabajos para elaborarlos de nuevo; pero, a diferencia de Reinhold, es siempre creador en la asimilación, productivo en la mudanza, constante en la utilización de lo que he encontrado. Nada abandona del todo; establece lazos y transforma todo orgánicamente. Y siempre vuelve a remontarse a los primeros supuestos. Así, no menos de cinco veces surge un nuevo sistema en virtud de una revolución espiritual fundamental. Sin embargo, es factible reconocer aún la unidad a pesar de la diversidad de este desarrollo que a través de su larga vida perdura hasta el fin. Toda reelaboración origina un incremento interior de su pensamiento fundamental. Es la vitalidad original de su pensamiento lo que le impulsa a salirse de la fila de pensadores como Fichte, Bardili, los románticos y Hegel, y le habilita a que, al par, por este camino, interpole en su filosofía toda la riqueza de la fecunda herencia intelectual de Spinoza y Leibniz, de Platón y Plotino, de la mitología antigua así como de la dogmática y mística cristiana. Pero en este incesante trabajo de reelaboración ha subestimado constantemente la magnitud del propio cambio y la distancia que media entre los últimos pensamientos y los primeros.

Federico Guillermo José Schelling nació en 1775 en Leonberg, Württemberg. Su padre era allí diácono, posteriormente pastor y profesor del monasterio de Bebenhausen, Tubinga. A los 15 años el superdotado niño entró en la Fundación de Tubinga, donde primero estudió filosofía y luego teología. Una formación fundamentalmente humanista lo llevó tempranamente a las fuentes de la filosofía y mitología grie-

gas. Un conocimiento no menos fundamental de lo hebraico lo llevó espontáneamente a la idea de una exégesis histórico-crítica de la Biblia. Sus primeros trabajos se ocupan de filosofemas bíblicos y de la formación de mitos. En ellos se encuentran los comienzos de aquellos pensamientos que volverán a ocupar el primer plano en la filosofía de su vejez. En la Fundación le llegó una estrecha amistad y un activo intercambio espiritual con dos condiscípulos de mayor edad: Hegel y Hölderlin. De ambos recibió constantes incentivos. La íntima relación que lo vinculó con Hegel quien, más circunspecto y sólido que él, vio cómo su amigo más vivaz y genial se le adelantaba, duró los doce años de la época en que estudiaron juntos, hasta que los caminos filosóficos de ambos se separaron irremediablemente.

Durante el último año de sus estudios se familiarizó con la Doctrina de la ciencia, y penetró en la totalidad de su alma. Es asombroso cuán rápida y firmemente se orientó en la intrincada teoría de Fichte que aún estaba gestándose. Supo adueñarse de ella desde dentro y superarla mediante una exposición muy feliz. Sus primeros escritos filosóficos dan testimonio de esto: *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, de 1794, *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, de 1795.

Hasta ese momento sus estudios todavía están faltos de ciencias naturales: Schelling muy pronto fue sensible a este defecto y en Leipzig, donde pasó algunos años como preceptor, encontró ocasión de remediarlo. Se enfrascó en medicina, física y matemáticas, y muy pronto estos estudios le despertaron los nuevos pensamientos de la filosofía natural que al punto logró dar hechura en dos escritos ulteriores: *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, de 1797 y *Del alma del mundo*, de 1798. Entre éstas y sus primeras obras se encuentra la redacción del *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* que le pareció a Fichte de tanta signi-

ficación que juzgó deseable que Schelling fuera invitado a Jena. En ese mismo tiempo dos escritos de filosofía de la naturaleza despertaron el interés de Goethe. Por los esfuerzos de ambos se logró para Schelling el cargo de profesor extraordinario en Jena.

Los cinco años de su actividad docente en Jena se iniciaron un semestre antes de la partida involuntaria de Fichte. De esa manera, sin proponérselo, le cupo en suerte la herencia académica de Fichte. En breve tiempo su actividad se desarrolló con el mismo esplendor que la de Fichte y también para él los años de Jena se convirtieron en la época de la más intensa elaboración filosófica, de los más importantes cambios y de la más rica producción literaria. En estos años se afianzó su estrecho contacto con el círculo de los románticos, en especial con los hermanos Schlegel. Y mucho más importante que las diferentes incitaciones de estos hombres fue para él el íntimo trato con la más conspicua dama del círculo de los románticos, Carolina, la esposa de A. G. Schlegel, que posteriormente, luego de separarse de su marido, fue la mujer de Schelling. La relación con Fichte fue también, al comienzo, lo mejor que podía esperarse; la correspondencia de los primeros años está animada de un reconocimiento mutuo, guiada por la conciencia de una misión filosófica común en que ambos aspiraban a completarse y apoyarse entre sí. Sobre los puntos reales y sistemáticos de discrepancia los dos se engañaban. Fichte, conforme a su idealismo orientado en sentido puramente ético, no podía reconocer la autonomía del ser natural junto a la conciencia, tal como Schelling lo sostuvo públicamente desde 1797; y desde el momento en que vio con claridad se apartó de Schelling. La ruptura produjo una amargura en ambas partes; los dos tenían el autorizado sentimiento de no ser comprendidos y los dos se engañaron sobre la propia incapacidad de no entender al otro. En el fondo eran naturalezas dominadoras que aspiraban a una absoluta subordinación bajo su

guía espiritual. Schelling pudo cambiar y elaborar todo de nuevo, pero no poseía el don de estimar por sí mismo un pensamiento ajeno y apreciarlo en su cualidad de extraño frente al suyo propio.

Lo mismo se evidenció más tarde en la relación de Schelling con una serie de otros hombres, en particular con Hegel, que desde 1801 fue habilitado en Jena editando junto con él la *Revista Crítica de Filosofía*. Fue en este caso la *Fenomenología* la que acarreó la ruptura. Hegel aceptó con verdadera tranquilidad los amargos reproches de Schelling, sin perder la fe en la amistad de aquél. Por el contrario, Schelling le guardó rencor por la insurrección y aceptó como una injusticia del destino el brillante ascenso que más tarde hizo Hegel al pasar a Berlín. Entonces el sistema de Hegel se le antojó como una falsificación de sus propias ideas. Esta misma rudeza e insociabilidad fue la que le precipitó, tanto en Jena como más tarde en Wurzburgo y Munich, en conflictos y enemistades literarias de los que no siempre supo salir con la misma dignidad con que Fichte había quedado a salvo en el conflicto en torno al ateísmo.

Las obras del período de Jena aparecieron en una apretada serie, en parte casi simultáneamente con las lecciones corrientes sobre los mismos objetos. En primer término llevan a cabo la ejecución de la filosofía de la naturaleza y de la doctrina de la ciencia transformada en el sentido de ellos: *Primer bosquejo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, 1798-99, *Introducción al bosquejo*, de 1799, *Deducción general del proceso dinámico*, de 1800 y, en el mismo año, el *Sistema del idealismo trascendental* que contiene una trasposición de los principios de la conciencia de Fichte en el dominio de la historia y del arte y, por el rigor de su construcción, es la obra de Schelling más claramente modelada. En el año 1801 pasa a primer plano la idea de la identidad. La obra capital de este período es la *Exposición de mi sistema de filosofía*, de 1801; en un desarrollo más

vasto vuelven a presentarse las principales ideas de la misma en el hermoso diálogo *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, de 1802, y en el ciclo lectivo *Sobre el método del estudio universitario*, de 1803. También en la misma época que va de 1802 a 1803 se originan las lecciones sobre *Filosofía del arte* que quedaron inéditas en vida de Schelling.

Cuando en 1803 Schelling fue invitado a Wurzburgo dejó tras sí el período de la más intensa fecundidad literaria. La filosofía de la naturaleza despertó un vivo interés en un amplio círculo de hombres de ciencia, pero también provocó vehemente hostilidad de muchos que no injustamente vieron en ella una violencia hecha a la filosofía de la naturaleza. Las poco edificantes controversias y enemistades que sobrevinieron le quitaron el gusto de residir en Jena, pero tampoco le dejaron tranquilo en Wurzburgo. En la nueva residencia se agregaron conflictos teológicos a los que dieron motivo en particular su *Bruno* lo mismo que el escrito *Filosofía y religión*. De este modo aceptó con gusto una invitación que le hiciera la Academia de ciencias de Munich; y fue entonces cuando comenzó un largo período de silencio literario. La razón del retraimiento radicaba en el reciente cambio fundamental de sus ideas filosóficas. Permaneció sin publicación la más grande obra de la época de Wurzburgo, el *Sistema total de filosofía y de filosofía de la naturaleza en particular*, de 1804, que es la única obra de Schelling en que se lleva totalmente a cabo la doctrina de la identidad. En Munich en 1807 editó la pequeña obra *Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza* y en 1808 le siguió el fundamental trabajo sistemático *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y todo lo que se relaciona con ella*, obra en que Schelling dejó tras de sí la filosofía de la identidad y adoptó un nuevo punto de vista filosófico-religioso, que constituye el pasaje al punto de vista de su vejez. Repe-

tidas veces Schelling anunció en el curso de los años siguientes la obra largamente esperada, *Las edades del mundo*: dos veces dio a la imprenta el comienzo pero lo volvió a retirar. El primer libro de la obra conservado póstumo se origina durante los años 1814-15; aún posteriormente redactó la *Exposición del empirismo filosófico* que es una parte de sus lecciones de introducción dadas en Munich.

A pesar de que su soledad iba en aumento no permaneció sin actividad de docencia universitaria. En 1821 pide licencia para dar lecciones en la Universidad de Erlangen. Cuando en 1826 la Universidad de Landshut fue trasladada a Munich aceptó la invitación que se le cursara y aquí, guardando el ritmo de las lecciones, maduró la gran obra maestra de su vejez, *Filosofía de la mitología y de la revelación*, obra póstuma, que ha quedado como un ciclo de conferencias en cuatro volúmenes. Dado que Schelling no la publicó, pero como en la cátedra repetidas veces habló de ella, en los círculos más amplios se pudieron tejer sobre ella las esperanzas más estrambóticas. No sin razón se esperaba que aquí el panlogismo hegeliano fuese sacado de quicio y se llevase a cabo una reunión fundamental de filosofía y religión. Esta espera fue la que motivó que se le formulara la invitación de ir a Berlín, donde se deseaba un fuerte contrapeso frente a la "izquierda" hegeliana. Schelling creyó cumplir una misión histórica por el hecho de ir a Berlín. Pero no pudo justificar las grandes esperanzas con que le acogieron; y como todavía aquí le persiguiera la enemistad de sus antiguos adversarios y como no creía que en esta lucha estaba suficientemente asistido por el gobierno, se retiró definitivamente de la vida académica. Falleció casi olvidado en 1854, en Ragaz.

No es posible, sin incurrir en violencias, exponer la doctrina de Schelling de manera unitaria, aunque pueden señalarse los tránsitos entre sus 5 sistemas y nunca se encuentra en corte brusco. Tampoco hay que exagerar la división en

períodos, pero sin embargo es necesaria. Las mutaciones de su filosofía no son comparables a las de la Doctrina de la ciencia. Mientras Fichte elabora poco a poco uno y el mismo complejo de problemas, Schelling, innovando de continuo, inserta en su horizonte nuevas regiones del problema, significando cada uno de sus cambios una alteración sustancial en la dirección de la investigación. Sucede así que si bien los sistemas que creó son cronológica y metódicamente muy diferentes, hasta un cierto grado se hermanan entre sí y se complementan en su contenido y evidentemente estaban destinados a ser complementarios. Se advierte esto de una manera externa en las diversas referencias claramente expresadas y aun más en la relación interna que los problemas guardan entre sí. Sin embargo, no existe una base única que dé lugar a que el sistema posterior se apoye en el anterior. Schelling derriba sin miramientos las formulaciones que no se le acomodan más, deja subsistir, sin preocuparse, contradicciones adversas a lo anteriormente expresado, sin tomarse la molestia de justificarlas expresamente. En él van de la mano la transformación real y la prosecución real, por lo común vinculadas de un modo bastante inorgánico y, sin embargo, rara vez claramente acotables. Caracterizado en este sentido ambiguo se lo tiene que entender, cuando en lo que sigue —como en general ha sido usual— distinguimos en Schelling cinco períodos filosóficos, que ni son simplemente cinco partes de un sistema ni tampoco cinco sistemas:

1. La Filosofía de la naturaleza, hasta 1799.
2. El idealismo trascendental, alrededor de 1800.
3. La filosofía de la identidad, de 1801 a 1804.
4. La filosofía de la libertad, alrededor de 1809.
5. El sistema filosófico-religioso del último Schelling, a partir probablemente de 1815.

2. La filosofía de la naturaleza

Los primeros escritos de Schelling no persiguen más que la explicación y el afianzamiento de la Doctrina de la ciencia. Pero muy pronto se le hace patente la parte en que ésta no puede bastar a un pensamiento universal. Y, al esforzarse por completarla en esta parte, la rebasa sin advertirlo. Este es el período del problema de la naturaleza.

Según Kant la naturaleza está bajo las leyes del entendimiento. Según la primera Doctrina de la ciencia de Fichte ella es directamente un producto del yo. La actividad espontánea del yo la produce, pero sin reflexionar en la actividad como tal; de aquí la ilusión de autonomía del ser natural. Kant se había rehusado críticamente a aplicar la teleología a los objetos naturales. Fichte la rechaza también sistemáticamente, pero le concede de hecho un amplio campo al descubrir el sentido de lo natural en servir de medio para el fin de lo moral. Esta idea de fin sólo concierne a la naturaleza entendida como un todo; lejos está Fichte de llevarla a cabo en detalle, pues todo su interés se centraba en la libertad y permanecía apegado a ella. Necesariamente esto tiene que modificarse cuando en la naturaleza se reconoce la condición preliminar del espíritu consciente y, al par, cuando se abandona sistemáticamente la restricción kantiana de la teleología al método de investigación. Ambas cosas efectúa Schelling creyendo reconocer en la naturaleza la creación de una inteligencia inconsciente, cuyas fases de desarrollo son, al mismo tiempo, grados de los productos naturales y cuyo grado superior y fin último es el espíritu consciente que tiene como portador al hombre.

La naturaleza, entendida como un solo sistema gradual cerrado, es un pensamiento fundamental de la *Monadología* de Leibniz, y de ese mismo opúsculo nace la concepción

del espíritu que inconscientemente crea en ella, así como la idea de que el espíritu se hace finalmente consciente en el grado más elevado de la representación caracterizado por la "apercepción"; de allí mismo proviene la conciliación de mecanismo y actividad final mientras que lo que en particular es acontecer causal y ciego, se incorpora al todo entendido como imagen teleológica de conjunto. Y así como para Leibniz, también para Schelling la naturaleza viviente es el punto de partida más importante. Sólo que Schelling va mucho más lejos en las consecuencias. Aunque no permanezca del todo ajeno, como Fichte, a la ciencia exacta, sino que con respecto a muchos campos especiales está provisto de un considerable conocimiento real, sin embargo, lo mismo que Fichte antes de él y Hegel después de él, y apenas más que los románticos totalmente inmoderados en la especulación, Schelling carece del espíritu crítico de la ciencia natural moderna. Es teólogo especulativo mucho más que investigador científico. Cualquier armonía de fenómenos heterogéneos que murmure suavemente, cualquier vaga analogía le lleva a las más osadas identificaciones metafísicas; una afirmación vale para él como demostrada si se puede "deducir" del cuadro de su pensamiento sistemático. La dialéctica, heredada de Fichte, le presta en este sentido un dudoso servicio; aparece en su anverso como una peligrosa arma de dos filos. Comparte el prejuicio de Goethe para con la teoría mecánica de la luz, pero abandona de buen grado las reservas kantianas con respecto a la interpretación teleológica de los procesos de la naturaleza obtenidos en virtud de una crítica profunda. Asimismo pierde de vista todo criterio para la solidez de sus enfoques, porque el material de hechos previos a toda interpretación jamás existe para él separado con pureza de toda interpretación.

Es importante tener presente desde el comienzo esta debilidad de la filosofía de la naturaleza de Schelling; la elevación especulativa a que asciende y desde la cual el todo

opera como un imponente edificio intelectual únicamente puede ser apreciada con exactitud a la luz de este supuesto. El pensamiento básico es muy sencillo: en la naturaleza existe una organización general que no se puede concebir sin una fuerza productora. Semejante fuerza necesita, a su vez, de un principio organizador. Éste no puede ser un principio real ciego, tiene que haber producido teleológicamente la conformidad a fines encerrada en sus creaciones. Por tanto, capaz de esto sólo puede ser un principio espiritual, es decir, un espíritu fuera de nuestro espíritu. Pero, dado que no podemos admitir una conciencia fuera del yo, el espíritu que crea en la naturaleza ha de ser un espíritu inconsciente. Aquí se encuentra lo que lo vincula a Fichte, lo mismo que lo que lo distingue de él. La Doctrina de la ciencia de un modo idealista hace surgir la naturaleza puramente de la imaginación productora del yo, es decir, de una fuerza que crea irreflexivamente y, por tanto, inconscientemente. Schelling se aferra a esta creación inconsciente, pero la instala en lo real-objetivo, no siendo el yo para él el principio creador espiritual, sino que viene a estar fuera de él. Él es un principio extraconsciente de lo real y, por tanto, la filosofía de la naturaleza de Schelling, cotejada con la Doctrina de la ciencia, es absolutamente realista; pero, sin embargo, es un principio espiritual, y por tanto, es también, a su vez, un principio ideal. Es, al par, ideal y real, de aquí que el punto de vista que en él se basa puede llamarse con cierto derecho "real-idealismo".

Todavía Schelling se aprovecha de un último motivo fichteano. Según Fichte el yo es una "pura" actividad sin sustancia. La filosofía de la naturaleza necesita también de una actividad de este tipo. El espíritu inconsciente ha de ser una pura fuerza sin sustrato alguno, pues únicamente por él puede existir lo real, por tanto, no puede ser a su vez algo "en" un real. También en esta parte se encuentra toda la diferencia con respecto a Fichte al desplazar la fuerza

por encima de los límites del yo. Mientras Fichte en su doctrina posterior, se metía cada vez más en la profundidad del yo y proseguía en esta dirección, llegando finalmente a rebasar el yo, es decir, llegando detrás del yo, Schelling, inversamente, avanza hacia afuera trascendiendo al yo, y se interna en el mundo objetivo y del ser natural, encontrando nuevamente en ese mundo sobre base objetiva el mismo principio ideal de la pura actividad de la que aquél había partido. Y así como Fichte en su Doctrina de la libertad fue llevado a un querer anterior al querer, Schelling en la doctrina del proceso natural fue llevado a un querer fuera del sujeto. Aquí se encuentra la raíz verdadera del conflicto insoluble entre Fichte y Schelling, y, al mismo tiempo, el punto en que Schelling anticipa completamente la doctrina de Schopenhauer del mundo como voluntad.

La filosofía de la naturaleza de Schelling es un tipo puro de filosofía de la unidad. El pensamiento metafísico fundamental es un pensamiento de identidad: unidad de naturaleza y espíritu, semejanza esencial del espíritu en nosotros y de la naturaleza fuera de nosotros. La naturaleza no está confinada a lo exterior y el espíritu a lo interior; también fuera de nosotros domina el mismo espíritu; también en nosotros la misma naturaleza. Pero esta doctrina es filosofía de la identidad también dentro del reino natural; la naturaleza orgánica y la inorgánica no son dos naturalezas separadas, dotadas de diferentes principios. Schelling rechaza la teoría mecánica de los productos inorgánicos y únicamente tiene por justa la de los orgánicos, pero también rechaza la doctrina tradicional vitalista que atribuye fuerza vital especial a los organismos, la cual sería extraña a la naturaleza organizada. Se ve obligado a rechazar ambas doctrinas porque considera a la naturaleza entera, sin distinción, como organizada. Por tanto, la exigencia de una explicación física unitaria de la vida y de lo no viviente significa justamente lo contrario de aquella mecanización de la vida

que, en cuanto se presenta como teoría, siempre se anuncia con la misma exigencia. El mecanicismo y el organicismo a su modo de ver no constituyen ninguna oposición fundamental. Antes bien, ya las fuerzas físicas básicas contienen el principio de la vida. Asimismo, la multiforme variedad de los organismos con la constante tipificación de las especies para la consideración humana, no puede significar para él un fraccionamiento original de la vida en otras tantas formas autónomas, sino que a través de la multitud de los tipos tiene que regir un principio unitario de evolución que vincula todo lo que para el entendimiento humano está hendido. La idea de una descendencia general es la sencilla consecuencia de la unidad anticipada. Pero, por supuesto es una cuestión diferente si semejante idea de la descendencia, concebida de un modo metafísico, puede pretender una significación científica. Mas no ha de desconocerse el hecho de que en una serie de notables investigadores la teoría de la evolución de aquella época se ha mantenido fiel a esta concepción metafísica y, mediante ella, se ha orientado en sus más importantes descubrimientos.

Schelling, por su elevada especulación, sabe sacar hábil partido de las conquistas de la ciencia contemporánea. Los descubrimientos de Galvani habían iniciado la moderna electrodinámica; los descubrimientos posteriores de Volta, Davy, Oersted y Faraday hacen que Schelling, de una obra a otra, reelabore su teoría del proceso dinámico. En la química, Priestley y Lavoisier habían superado la antigua teoría del flogisto y la habían reemplazado por el concepto de oxidación. Por Haller y Brown la ciencia de lo orgánico había experimentado un enriquecimiento de la mayor importancia con el concepto de excitabilidad o irritabilidad; y Kielmeyer había asociado la última a dos diferentes factores fundamentales de la vida orgánica: la sensibilidad y la reproducción, en un sistema de funciones vitales que están presentes en el organismo animal y constituyen su vita-

lidad. La diferente relación de estas tres funciones fundamentales da lugar a una escala graduada que como línea de evolución debiera trazarse a través de todo el reino de lo orgánico. Schelling abraza la diversidad de estas ideas sacadas de la investigación especializada en la unidad de su concepción teleológica fundamental y trata de comprender los diferentes tipos de fenómenos naturales como potencias de un único principio primordial.

En este sentido se ha de preguntar cómo a partir de una unidad en sí misma homogénea puede surgir la multiplicidad de la diferenciación. De la identidad en cuanto tal ella no puede originarse, sino evidentemente de un momento de escisión que tiene que oponerse a esa unidad y existir al mismo tiempo que ella. Para mostrar semejante escisión sólo se requiere reparar en lo que es común a los diferentes fenómenos naturales. Pues este es inequívocamente un principio separador, una dualidad constante, una ley de oposición. Schelling lo llama principio de polaridad. En este punto su doctrina se aproxima al heraclitismo, donde el conflicto de pares de opuestos es lo motor, lo diversificador y formador, y que también caracteriza a la "guerra" como "padre y rey" de las cosas. La oposición dualista de sujeto y objeto pasa a través de todo el reino del ente en general, vinculando todos sus grados. La coincidencia de estos *opposita* es trascendente, sustraída según su esencia a todo pensamiento humano. Para la existencia material ya Kant había demostrado la existencia de una polaridad general de fuerzas: la atracción y la repulsión, de cuya acción recíproca únicamente surge lo determinado tanto material como físico. Schelling cree volver a encontrar lo mismo en los diferentes dominios de la física. Se le antoja el imán como prototipo de polaridad con su dualidad de polos rigurosamente correlativa y sujeta en sí misma de un modo especial en cuya tensa separación justamente reside la esencia de los fenómenos del magnetismo y entre los cuales rige, no

obstante, una atracción recíproca. Esta ley que la naturaleza hace sensible en los imanes Schelling la encumbra a ley general cósmica. Fácilmente puede reconocerse en la electricidad negativa y positiva y, relativamente, sin hacer violencia, aun en el comportamiento opuesto de ácidos y álcalis en la química. Con menos facilidad el fenómeno de la vida se aviene a este esquema. Sin embargo, Schelling cree descubrir el mismo dualismo de fuerzas en la relación mutua de reproducción e irritabilidad, así como en la relación de la última con la sensibilidad.

Ahora bien, Fichte había mostrado que las contradicciones donde y cuando surjan han de poderse resolver, porque la síntesis suprema necesariamente tiene que estar contenida en la conciencia. Schelling traslada este pensamiento dialéctico al campo de la naturaleza. Como es natural no se ha de buscar en la conciencia la síntesis de las tesis y antítesis de la polaridad, sino en la inteligencia inconsciente que es también el principio unitario de la naturaleza. La dialéctica no es el desarrollo ideal de la razón, sino el desarrollo real de la naturaleza. El producto superior más complicado y más diferenciado es siempre la síntesis del inferior; pero, al par, en el producto superior se abre de continuo una nueva diferenciación en la forma de una nueva polaridad. El proceso evolutivo de la naturaleza obedece a un principio de diferenciación progresiva en cuyo primer comienzo se encuentra la "indiferencia" absoluta, pero, al mismo tiempo, también obedece a un principio de progresiva producción de lo superior en que se documenta la tendencia original a la unidad del todo.

Por tanto, en todo conflicto de fuerzas domina una fuerza primordial unitaria en la que la polaridad sólo significa escisión secundaria. Ella es idéntica a la naturaleza misma, es la *natura naturans* que subyace tras todos los productos y fenómenos. Este pensamiento proyecta una luz decisiva en la esencia de la naturaleza en cuanto totalidad; pues una

fuerza primordial que por sí misma produce la oposición de continuo aumentada y que se agota en la acción recíproca de fuerzas polares, evidentemente sólo puede ser una fuerza viviente. Pero esto significa que la naturaleza, en cuanto totalidad, es un ser vivo, un gran organismo, en que todo se encuentra entre sí armoniosamente concertado, aunque a los ojos del entendimiento finito pueda aparecer esto contradictorio. Ahora bien, un organismo viviente sólo es posible por el principio creador, organizador que llamamos alma. Por tanto, si el mundo corporal, en cuanto totalidad, es un organismo viviente, tiene que dominar en él un "alma del mundo". Este concepto fundamental de la especulación antigua de la naturaleza se ajusta con precisión a la idea de Schelling de un espíritu inconsciente; para él el alma del mundo vale directamente como "hipótesis de la física superior para la explicación del organismo universal".

Con la doctrina del alma universal se invierte por sí misma la consideración mecánica del mundo. Lo primario no son los productos inorgánicos de la naturaleza, sino precisamente la organización. No como animación de la muerte nace la vida; antes bien, la cosa muerta es ya producto del proceso vital, a saber: su tumefacción, su extinción. El organismo no es propiedad o modo de existir de los individuos naturales, sino que, inversamente, éstos son otras tantas delimitaciones o modos de intuición del organismo universal. Las cosas no son principios del organismo sino el organismo es principio de las cosas. El milagro de la naturaleza en modo alguno es el de saber cómo puede originarse la vida en ella, sino más bien éste: cómo la vida, que desde el comienzo está oculta en la naturaleza, ha podido recorrer aparentemente tantos grados no vivientes de formas, para hacer su aparición visible únicamente en la planta y en el animal. Asimismo el enigma del espíritu no consiste en saber cómo él puede despertarse en la vida animal, sino en saber cómo puede pasar inconsciente, por

así decirlo, adormecido, a través de la íntegra naturaleza muerta y viviente, para despertarse, es decir, para llegar a conciencia únicamente en la más débil y más dependiente de sus creaciones: la criatura humana, y maravillarse ante el mundo que es su producto, como ante un ser extraño. La solución del enigma estriba para Schelling en que en la naturaleza el espíritu precisamente es inconsciente, que por cierto crea, pero no reflexiona y toda la serie gradual de los productos naturales no significa para él mas que el camino que describe este espíritu en su puja por ascender hacia la autoconciencia. Para este fin las variadas y portentosas formas que adopta sólo son rodeos tendientes a este objetivo. Pues fuera del yo individual no existe en el mundo conciencia alguna. La inteligencia inconsciente, que todo penetra y forma, no puede llegar a estar consigo misma, a apoderarse de sí misma y ser para sí en ningún otro ser más que en el hombre. De aquí que el hombre, imperceptible partícula en la estructura del organismo universal, sea aquel miembro dentro de él que lo completa y corona, porque únicamente en él se cumple el fin último que da sentido a todos los demás miembros.

En modo alguno existe correspondencia entre la imagen total de la filosofía de la naturaleza construida a grandes rasgos y su ejecución en detalle. En parte esto se debe al método de doble filo de Schelling que consiste en convertir de ligero las más discutibles analogías en piedras fundamentales de la construcción, pero en parte también por la gran distancia que media entre su concepción teleológica y los resultados positivos de la investigación científica, cuyas insuficiencias jamás pueden bastar a la pretensión de un sistema cerrado. Dos son los planos de ideas que preponderan dentro de los cuales Schelling procura articular la marcha evolutiva de las formas naturales: la gradación de las "potencias de lo absoluto" y la de las "categorías de la naturaleza". Ambas son sacadas de los dominios de la investigación de la

naturaleza, sin embargo deben constituir un claro sistema *a priori* "deducible" de la idea de unidad. De aquí que no sorprenda que el orden de las potencias de Schelling demuestre la tríada dialéctica; por el contrario, le es extraño a los epígonos la exigencia de escudriñar semejante tríada en la composición de la materia, de la luz y de la vida. Todavía más arbitraria resulta la deducción especial de las categorías, por ejemplo, las de gravedad, cohesión, elasticidad, de los estados del compuesto, de las propiedades químicas, además de la distinción de materia en ponderada e imponderada, así como la deducción de la luz y del calor partiendo de la relación mutua de obstáculo; la reducción de la electricidad al magnetismo y el postular un tránsito ulterior de éste al organismo de acuerdo al "galvanismo".

Más acertados son los rasgos principales de la construcción del mundo de la vida. La relación de reproducción e irritabilidad cambia al elevarse de los organismos inferiores a los superiores. Los seres vivienten más simples muestran el porcentaje más elevado de multiplicación, el individuo desaparece aquí en la vida de la especie, no es más que el soporte efímero de ella. Cuanto más asciende en la organización, tanto más importante llega a ser la vida del individuo y tanto más escasa su función específica, es decir, la simple capacidad de reproducción, y tanto más importante y diferenciada su excitabilidad, movilidad, capacidad de reacción y autonomía relativa. Si todavía se asciende más en el reino de lo viviente aparece la misma relación de progresiva inversión entre irritabilidad y sensibilidad; la actividad sensible gana cada vez más terreno logrando completo dominio de las formas superiores y conduciendo así a la conciencia.

Si se mide estos detalles sometiéndolos a las exigencias de la estricta cientificidad, la valoración conforme a la naturaleza arroja un resultado desfavorable para ella. Pero si se la toma concretándose a su pensamiento fundamental,

y con independencia de la cuestión de su vigencia en particular, se puede obtener de ella algo permanente, esencial a toda intuición de la naturaleza. De particular interés en ella es que Schelling se remonta a la doctrina platónica de las ideas y así establece la peculiar síntesis que aquí lleva a cabo entre la doctrina de las mónadas, el platonismo y el espinocismo. Schelling toma de Spinoza la unidad de la *natura naturans* entendida como principio único de las cosas. La idealidad y espiritualidad de este principio pertenece a la dirección fundamental del idealismo de Kant y Fichte, a cuyo desenvolvimiento pertenece Schelling junto con todo su mundo ideológico. La continuidad de las formas naturales y la teleología interior de su línea de desarrollo es herencia leibniciana. Pero la idea de la articulación de este continuo —no con arreglo a sus modos empíricos de aparición, sino a sus principios de forma eternos e interiores— proviene de la doctrina platónica de las Ideas. Las Ideas de Platón son principios espirituales formales y sin embargo, al mismo tiempo, modelos reales de las cosas naturales. Son lo permanente en la fuga de los fenómenos y, a pesar de ello, no son productos sustanciales como si fueran cosas. Son lo más real, la verdadera esencia de lo real y, con todo, aprehensibles a la visión pura y espiritual, ciertos antes de toda experiencia, lo *a priori* natural del ente. Así, es bien comprensible cómo Schelling pudo hallar de nuevo sus potencias de la naturaleza en las Ideas platónicas. Para él ellas son "Ideas de lo absoluto", formas o grados de la autointuición del espíritu inconsciente. Son nociones de Dios (de lo absoluto) y todas están contenidas en la Idea de Dios. Su verdadero ser consiste en su existencia concentrada en el interior de Dios. Su existencia separada en la naturaleza, sus relaciones que pasan a través del mundo y que lo rigen como fuerzas, no constituyen su esencia propia, sino sólo su modo de aparición, el cual es objetivo y necesario, pues sólo a través de él el espíritu de Dios llega a auto-

intuición en el yo del hombre. En ellas se objetiva el ser originario ideal-espiritual. Son ellas los eternos tipos formales de la "objetivación de lo infinito en lo finito", los modos de aparición del ente en sí sobre los que descansa todo organismo y toda corporeidad. La aparición de la Idea es lo corporal. El sistema de los cuerpos cósmicos no es más que el reino de las Ideas que se ha hecho visible y cognoscible en la finitud. El universo material en su continua diferenciación es el "reino de Ideas" descubierto y explícito. La materia que aparece al entendimiento finito como esencia última de lo real, es más bien lo irreal, el más extremo mínimum en cuanto a forma y realidad, es decir, el grado más bajo de objetivación, el no-ser platónico; no por cierto la nada absoluta, sino sólo la potencia en sí negativa que no obstante es potencia y condición de toda formación positiva. Pero como toda potencia, es sólo condición parcial. El fundamento común de todas las cosas reside en Dios, cuyo modo de ser consiste en su autoconocimiento, y cuyo autoconocimiento se consuma, a través del reino jerárquico de objetivaciones, en el espíritu que ha llegado a conciencia del hombre.

En las últimas exposiciones de Schelling este motivo del autoconocimiento que predomina insistentemente a través de todo se vincula, en lo absoluto, con el de la voluntad. El autoconocimiento de Dios es, al par, también un quererse y un producirse a sí mismo que se vuelve a reflejar de manera infinita en las formas y grados de lo real. Y cada forma de este quererse a sí mismo es afirmación de sí, es decir, una Idea divina, una potencia en la naturaleza. En cada grado ella aparece como voluntad de conocer. Esta voluntad, en cuanto "vínculo", recorre la multiplicidad tanto del reino de las Ideas como de las formas naturales, siendo los últimos lo "vinculado" por su potestad. Si se mira a lo común, es decir, a lo general en la naturaleza, a lo que ella tiene de "vínculo", se ve inmediatamente lo absoluto

que en modo alguno difiere de su verdadera esencia. En este sentido la expresión de Spinoza *deus sive natura* es válida también para el panteísmo teleológico de Schelling. Pero tanto el entendimiento ingenuo como el científico están lejos de descubrir en la naturaleza este vínculo divino. Pues ellos siempre están encadenados con su mirada al objeto, a lo "vinculado". Sólo hay un punto en la totalidad del mundo en que es aprehensible inmediatamente el vínculo, porque aquí lo vinculado "se libera enteramente y retorna a su eterna libertad". Ese punto es la autoconciencia del yo consciente. Es el punto que también resalta en el conocimiento natural, porque él es, al par, la autoconciencia de la esencia total y única de la naturaleza. Aquí la filosofía de la naturaleza regresa nuevamente al punto de partida de la Doctrina de la ciencia.

La serie de escritos de filosofía de la naturaleza de Schelling recorre un espacio de tiempo muy largo. Los más maduros de entre ellos coinciden cronológicamente con el "idealismo trascendental", la filosofía de la identidad y la filosofía religiosa de la libertad. Pero ni cronológicamente ni en cuanto al contenido puede trazarse un límite preciso entre el pensamiento puramente filosófico-natural (que sólo llega aproximadamente hasta 1799) y aquellas otras fases del sistema. Ya hemos anticipado el desarrollo temporal del punto de vista que se produce en las últimas obras transmitidas; ellas pertenecen a la época de la filosofía de la identidad, pero en absoluto han de separarse realmente de la filosofía de la naturaleza. La mutación misma del punto de vista que está a la base de ellas, sólo puede aclararse en lo que sigue, pues sus motivos rebasan manifiestamente los marcos de la filosofía de la naturaleza.

3. El Idealismo trascendental

La filosofía de la naturaleza era una nueva tierra filosófica a la que Schelling tuvo que arar de surco en surco. Y si bien supo aquí utilizar los diversos hilos de ideas de los grandes predecesores, sin embargo la síntesis y elaboración del mismo es totalmente obra suya. Pero de otra manera ocurre con la filosofía de la conciencia. Dentro del idealismo, Kant, Reinhold y Fichte habían preparado el terreno. Y de un modo maestro él sabe valerse de este trabajo anterior. Mientras que para él en la filosofía de la naturaleza el pensamiento fundamental paulatinamente se desarrolla, se extiende, crece de obra en obra, en la filosofía del espíritu logra de golpe el sistema cerrado. Está listo en el *Sistema del idealismo trascendental* escrito en 1800, acabado por igual en cuanto a forma y contenido.

Naturaleza y conciencia se encuentran mutuamente en la más estrecha relación. Pero con el problema de la naturaleza todavía no está resuelto el de la conciencia, inclusive ni siquiera está desarrollado. En lo tocante a la conciencia la filosofía de la naturaleza sólo responde a una interrogación: ¿cómo la naturaleza conduce a la inteligencia o, en general, cómo la conciencia puede originarse en el mundo, es decir, cómo los productos de la naturaleza, aparte de su propia y característica manera de ser determinados, pueden llegar a ser representados? Con esto sólo se ha tocado el hecho desnudo de la conciencia y su entronque en el ser inconsciente, pero no su estructura particular, sus fenómenos internos y enigmáticos, sus condiciones. A esto le mueve la inversión de la interrogación: ¿cómo la inteligencia llega a la naturaleza, cómo la conciencia, que es en sí mero sujeto, lleva a un objeto fuera de sí, con el que concuerdan sus representaciones? A un acuerdo de este tipo nos referimos

cuando hablamos del conocimiento de los objetos. Por tanto, mientras que la filosofía de la naturaleza trata de hacer comprensible el devenir de la inteligencia consciente en medio de una naturaleza inconsciente, partiendo del principio primordial de ésta, el "idealismo trascendental" se ha de ocupar de la tarea complementaria; debe demostrar la derivación del objeto inconsciente de la naturaleza a partir de las condiciones de la inteligencia. Ambas tareas, que a primera vista podría parecer que se contradicen, están, en verdad, correlativamente en estrecha vinculación, constituyendo una unidad inextricable de condicionalidad recíproca. El Idealismo trascendental de Schelling no pretende ser más que la integración necesaria de la filosofía de la naturaleza. Y si bien, de hecho, en virtud de la magnitud de sus problemas finalmente rebasa los estrechos límites de una disciplina complementaria, impuestos por él, no ha de olvidarse que lo mismo le ocurrió a la filosofía de la naturaleza. Y en este sobrecrecimiento interior y orgánico de ambos miembros del sistema por encima de sí mismos reside el motivo que impulsa a Schelling nuevamente a rebasar a ambos en una concepción más profunda de su unidad.

La teoría fichteana de la conciencia constaba de dos miembros; se apoyaba en lo teórico y en lo práctico. Schelling da un importante paso por encima de esta disposición al añadir como tercer miembro la conciencia estética. Junto a la filosofía del conocimiento y a la de la acción aparece la filosofía del arte. Este enriquecimiento del sistema en virtud de un miembro autónomo y con iguales derechos que los demás, se enraiza profundamente en la naturaleza particularmente artística de Schelling, así como en las ideas y sugerencias que recogiera en el círculo de los románticos. Sin embargo, la inserción del nuevo dominio problemático en el sistema del idealismo trascendental es tan natural, tan orgánica que únicamente se hace palpable en él lo que faltaba a la Doctrina de la ciencia. La última, según su íntegra disposi-

ción, conoce sólo dos modos de determinación: la del sujeto por el objeto y la del objeto por el sujeto. La primera es conocimiento, la última acción. Schelling acepta la misma idea dentro de una nueva expresión: las representaciones son o copias o modelos del objeto; o copian o prescriben. Lo primero tiene lugar en el saber, lo último en el obrar. La inteligencia que copia es actividad necesaria, involuntaria; la inteligencia que sirve de modelo es actividad libre, voluntaria, conforme a fines. Ahora bien, la inteligencia teorética y práctica en el fondo son una y la misma, pues ambas pertenecen a la misma conciencia. Sólo se pregunta cómo la inteligencia, al par, puede proporcionar modelos e imitaciones, regirse, al par, de acuerdo con las cosas, lo mismo que las cosas se rigen de acuerdo con ella. ¿Cómo puede ella ser al mismo tiempo libre y necesaria? El problema sólo es soluble mediante la hipótesis de una idéntica actividad productiva, que esté a la base de ambas, la que tanto crea el objeto del saber, como el objeto del querer, por tanto, de una actividad creadora que coincide con la actividad teleológica inconsciente de la naturaleza. Mas al espíritu creador inconsciente de la naturaleza no corresponde en la conciencia ni el saber ni el querer, sino únicamente la creación artística. La fuerza productora de la naturaleza y la fuerza productora del sujeto, son, en el fondo, el mismo espíritu creador. La naturaleza engendra un mundo real de objetos, el arte un mundo ideal. Ambas son plenamente productoras. El cosmos no es sólo un organismo viviente, sino también una obra de arte unitariamente efectuada, la poesía original, inconsciente del espíritu; la obra de arte es un cosmos semejante, pero en pequeño, la misma revelación del mismo espíritu, sólo que inconscientemente creada. De aquí que sólo en la conciencia artística sea inmediatamente comprensible la identidad trascendente. Por tanto, la filosofía del arte tiene que ser la que provee el método general, o el "órgano de la filosofía". De esa manera la estética, apenas introducida en el sistema de la

filosofía, se convierte, al punto, en la parte decisiva y dominante de ella. Al episodio del pensamiento de Schelling caracterizado por este punto de vista, se lo ha llamado, no injustificadamente, "idealismo estético".

Se erige en concepto fundamental de esta filosofía la intuición intelectual de Fichte, pero en una ampliación bastante característica. Fichte la había referido al primer punto de partida de la deducción, es decir, a la autointuición del yo. Schelling la refiere a todo conocimiento trascendental; significa para él el "sentido interior" por el que se realiza toda reflexión de la conciencia sobre su propia actividad. La intuición intelectual es todo hacer consciente de las acciones o modos de producción del yo, todo reflexionar que se remonta al origen de la producción. Es un arte, una visión traslúcida estética del organismo espiritual en sus principios; reproduce con conciencia y libertad, lo que la inteligencia inconscientemente ha producido originalmente con necesidad. Pero es un sentido artístico y espiritual que no es dado a toda conciencia sino sólo a la acrecentada en sentido filosófico. No cualquiera es capaz de intuición intelectual; no cualquiera puede filosofar. El filósofo nato es la conciencia en la suprema potencia, no de otro modo que el artista nato. La filosofía es la reproducción congenial de la producción original, la imitación filosófica en la representación del acto formativo, la reconquista de lo original mediante una nueva conciencia, la anámnesis platónica.

La conciencia teorética aparece a sí misma como vinculada al ser de los objetos, la posibilidad de que los últimos sean dados pertenece firmemente a lo esencial del conocimiento, es su condición y, al mismo tiempo, su barrera. Si ella ha de ser entendida a partir de la función del yo mismo, tiene que ser demostrada la idealidad de esta última barrera. Fichte había explicado su idealidad por la actividad irreflexiva del yo. Schelling acepta este pensamiento en todos sus alcances, pero le da una expresión más feliz en el concepto de la "pro-

ducción inconsciente". Lo que le aparece al entendimiento ingenuo como límite del yo con respecto a un no-yo independiente de él, en verdad sólo es el límite de la conciencia dentro del yo. El sujeto no se agota en la conciencia propiamente dicha, tiene lugar para actos inconscientes; tiene que haber en él, por así decirlo, un trasfondo inconsciente, en el que arraiga toda actividad espontánea, de la que se pueden originar productos cuya producción precisamente queda inconsciente. Esta es la condición fundamental bajo la cual únicamente se puede llevar a cabo un idealismo consecuente. Pero al mismo tiempo este trasfondo al menos en principio, tiene que ser accesible a la conciencia que reflexiona filosóficamente; pues sólo por el descubrimiento y el hacer consciente de lo inconsciente que hay en el sujeto es posible aquella reducción de los objetos a la actividad productiva del yo, en que consiste la teoría idealista.

Es fácil persuadirse de que en esto hay una necesidad coercitiva. La conciencia tiene a sus objetos por exteriores y cree que es afectada por ellos. El idealismo quiere explicar como fenómeno esta conciencia ingenua del objeto junto con su carácter de ser dados. Así, no puede comenzar afirmando lo contrario. Sin embargo, el idealismo sienta la tesis de que el hecho de que los objetos sean dados es ilusión y que en verdad el sujeto produce sus objetos mismos. ¿Cómo ha de avenirse esta tesis con aquel fenómeno de modo que ellos no puedan anularse mutuamente? El fenómeno evidentemente tiene que permanecer intacto; la tesis no lo puede remover, sólo puede explicarlo. Para esta tarea sólo existe una posibilidad de concertar las cosas. Si el sujeto produce a sabiendas sus objetos, no los puede tener evidentemente tras de esto, por dados. De manera diferente ocurre si los produce inconscientemente. Entonces no conoce el origen subjetivo de los objetos, los que se le enfrentan como productos acabados, de cuya procedencia no tiene idea alguna. En este caso necesariamente tiene que tenerlos por dados, inclusive por cosas

en sí. El límite de la conciencia no lo admite de otro modo. Entonces la conciencia ingenua del objeto descansa en una producción inconsciente del sujeto, de la que sólo se advierten los resultados acabados, es decir, los productos y, por esto, provocan necesariamente la ilusión de que son dados, es decir, de la objetividad y de la realidad empírica. Mas es posible disipar esta ilusión mediante la reflexión. Pues ésta se encamina, al punto, a la producción inconsciente como tal, y posteriormente la hace consciente. Los objetos son intuidos con la misma necesidad como productos del yo, por donde al par encuentra su explicación idealista el carácter que tienen de ser dados, la objetividad y la realidad empírica. De esa manera se ha demostrado la "idealidad de la barrera". Pues si la barrera fuera real, si se encontrara anclada en un ser en sí realmente primario, entonces la reflexión filosófica no podría eliminarla.

La construcción de la parte teorética de la doctrina de la conciencia de Schelling puede encuadrarse dentro del amplio motivo conocido casi totalmente por la Doctrina de la ciencia. Lo mismo que Fichte, Schelling distingue toda una serie de grados en los que la autoconciencia tiene su "historia". Destaca tres épocas capitales. La primera comienza con la sensación original hasta que el yo se eleva a Inteligencia, la segunda parte de ésta conduciendo a la reflexión, y la tercera desde la reflexión hasta el acto de voluntad con el que comienza el yo práctico. En el estado de sensación la inteligencia se intuye a sí misma como limitada por un no-yo. La limitación significa para ella la afección que procede de afuera, el objeto le aparece como la cosa en sí. La "intuición productiva" que produce el objeto desaparece frente a su producto. El modo de conocimiento de la conciencia ingenua, todavía irreflexiva, es la pura "intuición del mundo" sin intuición del yo. Carece de comprensión para la esencia peculiar de la actividad intuitiva. Es también característico del punto de vista de la filosofía realístico-dogmática. Por el

contrario, el momento predominante de la segunda época es el "sentimiento del yo". La intuición interna aparece junto a la externa, comienza la conciencia de la actividad propia. En este grado se pueden descubrir las formas de intuición y las categorías. Ahora bien, la serie de formas de la conciencia objetiva necesariamente tienen que coincidir con los puntos principales (potencias, ideas) de la filosofía de la naturaleza. La naturaleza es el objeto de la conciencia y su esencia es la misma inteligencia que es también el yo. En el conocimiento la inteligencia subjetiva reproduce con conciencia lo que la inteligencia objetiva ha producido con necesidad. Así como en Spinoza el orden de las cosas y el orden de las ideas son idénticos, en Schelling son idénticas las formas del objeto y las del sujeto, pues, en el fondo, naturaleza e inteligencia son el mismo ser. La necesidad interna y sistemática es la que en la construcción trascendental de la conciencia hace restablecer la deducción de la materia con sus grados, es decir, la deducción del mecanismo y del organismo, y, como culminación de esta gradación, el yo se puede conocer a sí mismo como vinculado al organismo. Todos estos grados son aquí sólo modos de intuición de la inteligencia. También lo es el organismo al que se ve vinculado el yo; es aquel modo de intuición de la inteligencia a la que ésta refiere todo lo que no acierta a ver como su propia producción. De aquí que en la percepción de los objetos le parece a ella que la realidad de los últimos es dada por los órganos externos de los sentidos, es decir, por las funciones del cuerpo. En verdad no es la representación de los objetos mismos la que está condicionada por la afección del organismo, sino solamente la conciencia de la representación; pues la afección es sólo un momento de un modo necesario de intuición del yo. A partir de este punto de vista Schelling logra la deducción del espacio y del tiempo, así como la de las categorías. En realidad, de las doce categorías kantianas queda sólo una: la de relación o causalidad. Acción

recíproca y sustancia son aspectos de la relación; la cualidad y la cantidad lo son de los accidentes de la sustancia; tiempo y espacio, como pura intensidad y pura extensividad son su envoltorio categorial. Pero los grados de la modalidad pertenecen a un complejo más amplio de problemas que en general concierne a la disolución idealista de lo real y cuya resolución ha de proporcionar la teoría de la conciencia, en cuanto totalidad. El espacio, el tiempo y la causalidad son, por esto, las categorías exhaustivas de la intuición.

El encumbramiento por encima de la intuición ocurre por la reflexión en la intuición misma. En ella la inteligencia deviene "libre del objeto", en cuya intuición hasta ahora estaba perdida. Se inicia con la abstracción del objeto; sus elementos son el concepto y el juicio. Según Kant, a estos dos se vincula el problema más especial de la aprioridad. Si el concepto se origina por la abstracción de los objetos, entonces es *a posteriori*. Si los objetos mismos se originan por el concepto, no sólo el concepto es *a priori* sino que también lo es lo que puede ser abstraído conceptualmente del objeto. Por esto Schelling distingue la abstracción trascendental de la empírica; sólo aquélla, al trascender, en general, todo objeto, conduce a la verdadera esencia del concepto. Kant había caracterizado el concepto como función pura del entendimiento (espontaneidad). Según Schelling esto no basta; admite además de la espontaneidad pura de la acción todavía la reflexión sobre la misma, es decir, la representación de la acción misma. El concepto es la acción del yo elevada a conciencia. El hecho de que mediante el concepto se intuya lo que hay de uniforme en los objetos es sólo una consecuencia; la razón de esto radica en que aquí la acción necesaria del yo que produce los objetos es aprehendida en la legalidad que los condiciona. Por tanto, los objetos son acciones necesarias de la inteligencia y, como tales, totalmente *a priori*. El entendimiento ingenuo que considera los concep-

tos como productos empíricos de la abstracción en verdad todavía no se ha elevado en modo alguno al grado del concepto. No puede ver lo esencial del concepto porque éste todavía es la acción inconsciente de él, pues todo lo producido inconscientemente tiene que aparecer como aprehendido *a posteriori*. En este grado es inevitable el empirismo del concepto. Pero asimismo es inevitable su vuelco en apriorismo puro tan pronto el concepto aprehende su propio ser trascendental. Y solamente en esta aprehensión de sí él es también comprensión real del objeto a partir de sus orígenes. El apriorismo de Schelling es la prosecución rectilínea del apriorismo kantiano en la dirección del apriorismo leibniciano. De acuerdo con él, todas las funciones de la conciencia son de naturaleza puramente *a priori*, pero en el entendimiento natural todas carecen de la conciencia de la aprioridad. Toda conciencia es espontáneamente productiva, pero, al par, no toda conciencia reflexiona en el acto de la espontaneidad. Pero cuando la conciencia conoce realmente su espontaneidad, entonces también aprehende la necesidad interior que le es inherente. Y una vez que ésta es aprehendida, entonces la inteligencia puede comprender al mismo tiempo su libertad en oposición a aquélla. Con este paso se convierte en inteligencia práctica.

Por tanto, la abstracción absoluta del objeto rebasa simultáneamente la esfera del conocimiento, en general. Echa raíces más hondas, sólo el querer es capaz de ella, sólo en la conciencia volitiva la representación precede conscientemente al objeto y conscientemente lo determina según su validez interna y espontánea. El mundo de los objetos naturales emana absolutamente de la producción inconsciente. Por el contrario, aquí comienza la producción consciente; y lo que crea es un segundo mundo en medio del primero, de igual realidad que él y, sin embargo, sustancialmente opuesto a él. La conciencia práctica opera conforme a fines; para ella, por el contrario, el concepto entendido como fin es el

modelo real del objeto, pero éste mismo es para ella tarea y tiene que ser "realizado", es decir, producido con conciencia.

La voluntad sólo puede ser libre determinación del yo si lleva consigo misma su propio principio. Sin embargo, se le enfrenta por de pronto la exigencia moral en cuanto deber ser. Si este deber ser también arraiga en un querer, en ningún caso lo hace en el querer del individuo. El deber ser es un poder exterior al yo que la voluntad individual encuentra y mediante el cual se halla determinada. La condición de esta determinación es la comunidad de individuos en que desde un comienzo está encuadrada la inteligencia. La autoconciencia práctica del yo está referida a la voluntad y acción de las inteligencias extrañas, en cuya conexión consiste ya, en cuanto real (aunque no moralmente perfecto), el mundo moral junto con sus exigencias ideales. Por tanto, los comienzos de todo querer y aspiración reales no han de buscarse en la persona aislada del individuo, sino en la corriente históricamente existente de la humanidad, en la acción recíproca teleológica de las personas. De aquí que la aspiración moral del individuo no puede agotarse en una pura creación original, sino en la transformación de lo existente. La voluntad individual encuentra dados sus puntos de partida. Sólo sus objetivos, entendidos como "Ideas", como proyectos libres, los puede desplazar por encima de esos puntos de partida. Obrar, considerado de modo trascendental, es la prosecución de la misma actividad que constituye también la esencia de la intuición. Ambas son productivamente creadoras, sólo que la intuición es inconsciente, en cambio la acción es consciente. Esta última recoge la producción creadora precisamente en el punto en que la actividad inconsciente la ha abandonado. Por tanto, no tiene lugar aquí ninguna interrupción, ningún conflicto, ninguna antinomia fundamental, sino la ascensión de la actividad a conciencia de sí misma.

Podría parecer como si con esto se hubiese demostrado ya

la libertad de la voluntad. Sin embargo, en el sentido de las expresiones vertidas, la voluntad sólo es fenómeno natural, está absolutamente determinada desde afuera; y por más que de hecho esté acompañada de la conciencia de la libertad, con todo no es una libertad real, sino sólo aparente. Ahora bien, si toda voluntad moral se agotara en ella no habría libertad alguna y el determinismo dominaría sin restricciones. Asimismo es imposible la libertad de la voluntad si se la busca en la autodeterminación absoluta de la actividad originaria, si se establece la ley moral como lo que única y absolutamente determina la voluntad. Semejante voluntad sería, a su vez, esclava; en ella dominaría el determinismo de la ley moral; no tendría la elección de querer o no seguir la ley. Por tanto, la ley moral no sería para ella mandato sino ley natural. Una voluntad a la que se opone la ley como expresión del deber ser, tiene que tener la posibilidad de decidir en pro o en contra de la ley. En esto consiste la libertad: tiene la forma indeleble del "libre albedrío". Ella es algo en medio de la libertad absoluta y natural. Lo que positivamente sea no se puede aprehender o explicar. Sólo puede decirse que es el eslabón enigmático entre naturaleza y moralidad, que arraiga en la esencia más profunda del sujeto, es decir, lo que existe entre la determinación inconsciente por ley natural y la consciente por ley moral, como lo único que fluctúa más acá de toda determinación. Sólo a semejante eslabón se le puede atribuir culpa o mérito, al menos en tanto que la atribución misma no ha de ser pecado en contra del sujeto.

La filosofía de la historia de Schelling proyecta una luz que complementa de un modo peculiar este concepto de la libertad el cual en propiedad, no es una solución, sino sólo una exposición importante del problema. La historia de la humanidad no es un objeto teorético, como cualquier otro acontecer del curso universal. Contiene ciertamente conformidad a leyes, mas no se agota en ella; contiene la libertad

de las decisiones humanas en sí, y esto la distingue del acontecer natural. Pero lo mismo que la filosofía de la naturaleza ha de destacar la dirección o el desarrollo unitarios del acontecer universal, la filosofía de la historia hará con el desarrollo o el progreso de la vida de la humanidad. Ahora bien, ¿cuál puede ser la condición universal de un progreso general de la historia de la humanidad? No es posible buscarlo en la libertad humana, pues ésta, como libre albedrío, es siempre, al mismo tiempo, tanto libertad del mal como del bien. Mucho menos está en cuestión la legalidad natural: excluiría la libertad como factor del progreso y privaría a la historia de su distinción específica con respecto del proceso natural. Ahora bien, si se adopta como norma suprema sustancial, por ejemplo, el nacimiento de una constitución civil universal ¿qué puede, entonces, garantizar tal nacimiento? Tiene que existir algo más elevado que la libertad humana; por tanto, no puede ser libertad, sino sólo necesidad; no creación consciente, sino inconsciente, y, sin embargo, de tal índole que no coincida con la creación consciente de la naturaleza. Con esto Shelling acepta un orden moral del mundo no garantido por los hombres y se decide, con más radicalidad que Fichte, por la hipótesis de un orden más elevado que rija en medio del libre obrar de los individuos; orden que actúa en ellos como destino o providencia, de tal modo que con independencia de toda decisión humana nace con necesidad lo que "debe" nacer. Aquí se muestra el reverso del concepto de la acción inconsciente. El sentido del querer y hacer humanos no se agota en lo que este querer persigue libre y conscientemente. Sin que el hombre tenga conciencia aspira y actúa en él algo más grande, en cuyas manos él, sin saberlo, es un medio viviente, y cuyo fin último trasciende en mucho el campo de acción de las personas en una "síntesis absoluta de todas las acciones". En el fondo esto no es contradictorio: en lo absoluto necesidad y libertad no sólo no son contradictorias, sino que son absolutamente idénti-

cas. Sólo a la consideración de la conciencia finita pueden aparecerle como contrarias. "Subjetivamente, para el fenómeno interior, nosotros obramos, objetivamente jamás obramos, sino que otra cosa, por dentro, obra por nosotros." La misma identidad que abraza espíritu y naturaleza, sujeto y objeto, reúne también libertad y necesidad en un acontecer universal unitario y vasto. Ella es lo inconsciente eterno, a lo que el espíritu consciente no alcanza con saber alguno, sino sólo con la fe. La equiparación de este absoluto con lo que la fe de los religiosos de todos los tiempos ha llamado "Dios", resulta totalmente comprensible de suyo. "Dios en la historia" es la garantía del progreso moral. La historia es para los clarividentes la revelación progresiva de Dios, incluso, directamente, una prueba viviente de su existencia. Equivale a un drama en el que Dios es el dramaturgo, mas el hombre es el actor, y, sin embargo, en virtud de su libre albedrío es al mismo tiempo coautor de su papel. Su acción es libre, y no obstante, al par, determinada por el espíritu unitario que dramatiza con su pensamiento.

De todos modos en esta teoría de la historia no se puede comprender cómo Schelling cree poder reunir tan completamente su concepto de libertad con ella. Si detrás de la conciencia moral de la libertad todavía se encuentra una necesidad rectora, oculta a ella, que domina por encima de sus decisiones y desconocida por ellas mismas, entonces estas mismas decisiones no pueden ser aprehendidas como actos de un libre albedrío real. Pero entonces "Dios en la historia" es el hado del hombre. Ahora bien, Schelling ha rechazado del modo más rudo este dictamen. Para él el fatalismo es una desfiguración del verdadero asunto, así como su contrapolo, el ateísmo, que suprime el ser de Dios tanto de la historia como de la vida en general. No cree que el fatalismo se derive como consecuencia de su teoría de la historia. Ésta, más bien, quiere adoptar un punto de vista en la identidad de libertad y necesidad que sea, al par, moralmente libre

y religiosamente sujeto. Religión significa para él absolutamente lo que abraza a ambas. Con este punto se vincula más tarde la filosofía de la libertad.

En la construcción trascendental de la conciencia no es la ética, sino la estética la etapa suprema y última. El fenómeno de la libertad sólo puede ser comprendido "por una actividad idéntica, que meramente con motivo del aparecer se ha separado en consciente e inconsciente". La naturaleza es producto teleológico pero no producción conforme a fines: de aquí que sea en todos sus productos algo íntegro. Mas el hombre es un "eterno fragmento", pues o bien su obrar es necesario, y entonces no es libre, o bien es libre, y entonces no es necesario y conforme a ley. El arte, como más alta potencia de intuición, es lo que nuevamente reúne a ambas en unidad. En él se reúnen libertad y necesidad, actividad consciente e inconsciente, y, por cierto, de tal modo que el yo se aprehende a sí mismo como la identidad de ambas. El producto artístico limita por una parte con el producto de la naturaleza, por otra, con el producto de la libertad. Pero la reunión de ambas especies de actividad muestra aquí una forma inversa a la de la naturaleza. Ésta comienza inconscientemente y finaliza conscientemente, la producción no se ajusta a un fin, pero sí el producto. Mas la intuición artística "tiene que comenzar con conciencia y terminar objetivamente en lo inconsciente, el yo es consciente según la producción, inconsciente en lo tocante al producto". Una obra de arte es inagotable, contiene en su hermética perfección mucho más que lo que el artista pudo meter con conciencia. Pero ¿qué es aquello que en él crea inconscientemente? Tiene que ser algo que guarda con respecto a la creación artística una relación semejante a la del dominio de Dios en la historia con respecto al libre albedrío del individuo — un hado, un destino *sui generis*. Mientras Schelling persigue esta analogía, crea el concepto metafísico del artista satisfaciendo

al más elevado vuelo de ideas del romanticismo. En el artista vive algo más grande que él mismo, un poder que le impele, que mediante él crea algo infinito, eterno. Está sometido a este poder como a su destino. El artista tiene lo que no tiene el hombre común: un destino propio e interior. La conciencia humana que está sometida a este incomprensible como a una ley y que recibe de él la consumación de su obra como un don de la gracia, es lo que designamos con el concepto oscuro de genio. Dos naturalezas hay en él, y de la profunda contradicción insoluble existente entre ellas arranca todo intuir y crear artísticos. Pero en la obra creada se elimina toda contradicción, toda intranquilidad y anhelo han cedido ante el sentimiento de armonía infinita. El objeto de la acción queda siempre incompleto, nunca se cierra en el todo, porque es infinito. También la obra de arte es infinita, pero es una infinitud cerrada, presente en cuanto totalidad, síntesis de naturaleza y libertad. Pero para el artista mismo, así como para el espectador, existe una "infinitud inconsciente" que ningún entendimiento finito es capaz de desarrollar. Precisamente por esto toda verdadera obra de arte es capaz de "una exégesis infinita, en donde jamás puede decirse si esta infinitud está depositada en el artista mismo o reside simplemente en la obra de arte". La expresión externa de la obra de arte es la de reposo y de grandeza silenciosa. La armonía que se desata en el alma del creador, ella la lleva también consigo. La infinitud es lo inconmensurable a toda conciencia, pero aquí es vencida y expuesta en un objeto intuitivo-concreto. La obra en cuanto tal es finita, pero lo expuesto en ella, mediante lo cual es obra de arte, es infinito. Semejante infinito, expuesto de modo finito, es la belleza. Esta fórmula acierta el pensamiento fundamental del romanticismo cuya más profunda reflexión está encaminada, en todos los problemas, al portento de lo infinito en la obra de arte. Pero, al par, Schelling toca aquí el punto en que la estética trasciende en él el carácter de un nuevo miembro

del sistema, logrando significación universal y mostrándose como la etapa suprema y última de todo pensamiento filosófico.

Lo que de hecho tiene lugar en la producción artística, aunque permanezca en esencia profundamente incomprendido, es precisamente a lo que tiende eternamente la filosofía: aquí el yo se ve producirse a sí mismo, escudriña en el interior de la unidad de la actividad consciente e inconsciente, aunque le queda oculta la fuente originaria de la última. Por tanto, el arte para el filósofo es lo supremo, el cumplimiento de su aspiración, el "órgano único y eterno y, al par, el documento de la filosofía". Frente a la obra de arte de la naturaleza, que también es creada por el espíritu, el espíritu filosofante, con sus medios inadecuados, nunca puede adoptar el punto de vista del artista creador. Por cierto le es posible captar mentalmente la constitución del mundo como totalidad, pero mientras busca la esencia de él y, de este modo, se busca, en verdad, a sí mismo, no puede encontrarse en él. Se escapa mientras se busca. Pero el artista se encuentra en el punto de vista que busca el filósofo, es decir, en el punto de vista del creador. Aquí también tiene su más profundo reverso la noción platónica de las ideas que Schelling ha utilizado intercalándola en su filosofía de la naturaleza. Lo que Platón rehusa al arte, la aprehensión de los modelos eternos mismos, es lo que justamente para Schelling constituye la esencia más íntima de él. La obra del genio única en su género, es la de intuir y reproducir en su pureza —por encima de los límites de la imitabilidad— las ideas eternas, cuya copia es todo ser perecedero. El arte no es imitación, no es copia de copia, como creía Platón, sino el cuadro que hace juego con la idea divina misma. No un permanecer detrás de la naturaleza en una admiración impotente, sino el encumbramiento de ella por encima de sí misma, su consumación, la visión pura de la esencia en cuanto tal, que, por lo demás, jamás aparece inmaculada en el mundo. Las des-

viaciones del arte con respecto de la naturaleza no es su impotencia, sino su ventaja. Lo que el producto natural es sólo por un instante, el arte lo fija como eterno, sustrayéndolo al tiempo. Por esto puede hacerlo aparecer en puro ser, "en la eternidad de su vida". El arte es lo que jamás puede ser la naturaleza: la verdadera exposición de las Ideas. En sus *Lecciones sobre la Filosofía del arte* Schelling persigue este pensamiento a través del campo de la mitología, de la vida religiosa y del culto, y a través de la serie de las bellas artes. Se convierte así en creador de una nueva estética, nacida de la síntesis feliz de romanticismo e idealismo filosófico, sirviendo de modelo a Hegel, Schopenhauer y a una larga serie de pensadores posteriores que rebasan los límites del idealismo alemán.

4. La filosofía de la identidad

En la filosofía de la naturaleza en el *Sistema del idealismo trascendental* está contenido ya de un modo tan claro el pensamiento de la identidad que difícilmente puede decirse algo nuevo después de él. Ambos están concebidos como compañeros de un sistema cuyo principio es común, cuyo complejo fenoménico está en el más estrecho contacto y cuyo método destaca paso a paso la relación existente entre ellos. La inteligencia inconsciente está a la base de ambas series evolutivas. En una se desarrolla el nacimiento de la conciencia a partir de los grados del espíritu inconsciente, en otra el nacimiento del producto particular de la conciencia a partir de las funciones del espíritu en parte conscientes, en parte inconscientes. Es comprensible de suyo que sólo es posible una conexión entre las dos si es idéntico el fundamento primordial de ambas y las series de sus condiciones. Asimismo esta idea de la identidad no es factura autónoma de Schelling después del precedente de Fichte de 1797 y de la Lógica de

Bardili. Sin embargo, lo que aquí se agrega no es sólo la realización del principio de unidad o el método particular de exposición de la obra capital de Schelling, de 1801 (*Exposición de mi sistema de filosofía*), sino lo es el problema fundamental del punto de vista que se desarrolla nuevamente y que por primera vez es aprehendido en su raíz. Cuestión diferente es si también ha sido resuelto y hasta qué punto se lo ha superado sistemáticamente.

La filosofía de la naturaleza tiene por fundamento un pensamiento realista; la filosofía trascendental, uno idealista. El principio de la naturaleza es espiritual y, en cuanto tal, también es un principio ideal; pero *sólo* en cuanto tal, es decir, no es un principio de la conciencia. El nacimiento de los productos naturales y de su potencia suprema, la conciencia, es un proceso real, que emana de las leyes de una fuerza natural inconsciente y, en todo caso, progresa con independencia de la conciencia y de sus condiciones inmanentes. Este realismo constituye la oposición de la concepción de la naturaleza de Schelling frente a la de Fichte y no se puede desconocer en qué medida Schelling en sus numerosas y hábiles formulaciones trata de desdibujar esta teoría chocante para el idealismo. En la filosofía trascendental, por el contrario, aparece en su punto de vista totalmente unido a Fichte. Aquí la naturaleza, junto con sus productos "reales", nace totalmente de las condiciones de la conciencia, por tanto se agota absolutamente en el carácter fenoménico, es un producto puro de la intuición, etc. Ciertamente, estas condiciones mismas de la conciencia no son conscientes y, en cuanto tales, están próximas al espíritu inconsciente de la naturaleza; sin embargo, son subjetivas y la naturaleza que resulta de ellas, en cuanto fenómeno, es un producto del yo. Aquí nos hallamos en el más decidido idealismo y, en modo alguno, en el idealismo objetivo. El hecho de que Schelling puede reunir este punto de vista con el realismo de la filosofía de la naturaleza, atestigua que desde el comienzo no se ocupa

en absoluto de idealismo y realismo, de que aquí más bien está a la base una muy diferente concepción del sistema, sólo que no se expresa suficientemente en las exposiciones parciales. Para explicarla emprende el *Sistema de la identidad absoluta*. No pretende en modo alguno aportar algo sustancialmente nuevo, sino sólo reunir lo que hasta ahora existía separado y aparentaba ser contradictorio. De aquí que la elaboración del principio y su ejecución es el único punto de cuyo esclarecimiento aquí se trata. Qué es el idealismo y el realismo, y también una posible tercera postura compuesta de ambos, en modo alguno está aclarado, y es preciso esclarecerlo. Tampoco se lo aclara con la expresión "identidad"; sea la de pensar y ser o de sujeto y objeto, yo y no-yo, o de la producción consciente e inconsciente. Es diferente si se dice que el yo es todo, o que el todo sea igual al yo, aunque los dos sean idealistas. Depende del sentido preciso que se dé al idealismo. Tampoco es lo mismo si se indica un elemento idéntico en el yo, que al mismo tiempo esté supuesto en todo no-yo, o un factor idéntico en el no-yo que, al par, se suponga en todo yo, o si se postula una identidad más allá de ambos que no pueda mostrarse totalmente en ninguno de ambos, pero que no obstante aparezca en los dos. A este último punto de vista se lo podría exponer, con razón, por una parte como idealismo, por otra como realismo, y sin embargo según su esencia no sería ninguno de los dos.

Se introduce el nuevo punto de vista como racionalismo absoluto. Nada hay fuera de la razón absoluta, pues nada hay fuera de sujeto y objeto; pero en la razón absoluta ambos están insolublemente reunidos y comprendidos. Ella no es más que "la total indiferencia de lo subjetivo y objetivo". La razón cesa de ser algo subjetivo tan pronto en ella se hace abstracción del sujeto pensante; y puesto que un objeto pensado sólo es posible en relación a un sujeto pensante, cesa, así, de ser simultáneamente algo objetivo. "Por tanto, mediante aquella abstracción, se convierte en el verdadero

en-sí, que precisamente cae en el punto de indiferencia de lo subjetivo y objetivo."

El punto de vista de la filosofía es el punto de vista de la razón; "su conocimiento es un conocimiento de las cosas como son en sí, es decir, como ellas son en la razón". La filosofía va a la esencia de las cosas, la cual reside en lo absoluto, mas lo absoluto es la razón. Fuera de ella no hay nada; en ella está todo. Es absolutamente una y absolutamente igual a sí misma. Su ley suprema es el principio de identidad; pero, puesto que incluye todo ser, la identidad es también la ley suprema del ser. Este principio es, al par, expresión del único conocimiento incondicionado, el cual es indemostrable y existe al ser pensado su contenido. Es propio de la esencia de la identidad absoluta "ser". Pero como la razón se le confunde, el ser está en la esencia de la razón.

Estos principios, que en primer lugar suenan a algo abstracto y que no dicen nada, se manifiestan como fundamento de la mayor significación tan pronto se los considera a la luz de sus consecuencias. La razón idéntica evidentemente es infinita, con tal que sea omnicomprensiva. Pero en cuanto idéntica es inextinguible; por consiguiente, todo lo que es tiene que ser en el fondo identidad de sujeto y objeto. Por tanto no existe ni el ser en sí de un sujeto, ni de un objeto, el ser de ambos yace siempre más bien más allá de ellos mismos, en su identidad. De aquí que nada hay finito en tanto se lo considera en sí. Desde el punto de vista de la razón no hay finitud alguna. Considerar las cosas de un modo finito significa no considerarlas en la razón, es decir, no como son en sí. El punto de vista de la finitud significa salirse de la identidad y de la totalidad, significa el punto de vista de la diferenciación de lo que en sí es indiferente. Este punto de vista es el natural, el punto de vista de toda conciencia que se figura a su objeto frente a sí.

Schelling deduce este punto de vista de la finitud y de la conciencia inmediatamente de la infinitud de lo absoluto.

Lo que en lo absoluto es inalterable, eterno y acabado, aparece en el universo esparcido en variedad inabarcable, temporalmente tendido a través de un progresivo proceso de desarrollo. Ahora bien, ¿qué es lo que impulsa la multiplicidad a salir de esta unidad? ¿Qué es lo que puede hacer entrar lo eterno en la temporalidad y en el flujo del proceso? Para solucionar este problema Schelling echa por el camino de Plotino. Lo absoluto es razón, pero la razón es conocimiento y porque nada hay fuera de ella que pudiera ser objeto de conocimiento, sino que todo objeto y sujeto está encerrado en ella, sólo puede ser autoconocimiento. Según la esencia la identidad absoluta es todo, "pero según la forma de ser es un conocer de la identidad absoluta". Y porque la esencia del último es infinita, su autoconocimiento tiene que ser también infinito. Pero la razón no puede conocerse infinitamente a sí misma, "sin ponerse infinitamente como sujeto y objeto". Precisamente en este mismo sentido había enseñado Plotino que el *Nous*, para conocerse a sí mismo se tenía que escindir en sujeto pensante y objeto pensado, en ser inteligente y ser inteligible, y esta escisión tiene que regir como origen de todo surgimiento ulterior (*próodos*). La pregunta consiste en saber cómo ha de entenderse la escisión misma. En este punto Schelling echa por un nuevo camino.

Sujeto y objeto tienen que comenzar a oponerse. En sí no pueden estarlo, porque son idénticos, por tanto, su diferenciación no puede ser cualitativa. Sólo puede buscarse en un gradual desplazamiento recíproco de ambos fuera de la identidad, de manera que tan pronto prepondere uno como otro miembro. Por tanto, entre ellos "sólo es posible una diferenciación cuantitativa". Pero es posible una serie infinitamente graduada de semejantes diferenciaciones y en esta serie consiste el mundo de las cosas finitas. El ser o cosa individual es "lo que está fuera de la totalidad". La indiferencia de sujeto y objeto es la totalidad, por consiguiente, toda individualidad, finitud, coseidad, así como las gradaciones de ellas, des-

cansa en la diferenciación de ella. La diferenciación es el pasaje del Uno a la multiplicidad, del ser en sí al fenómeno, de lo absoluto al mundo. El hecho de que exista este pasaje, es decir, de que el fenómeno no sea ilusión vana, no es simple no-ser, sino una consecuencia necesaria del autoconocimiento graduado de lo absoluto. En esto se distingue la nueva noción de la identidad de la antigua de Parménides.

La identidad es lo en sí único, su eliminación es imposible; por tanto, tiene que conservarse a través de toda diferenciación. Es imposible que un ente finito sea meramente subjetivo o meramente objetivo. Todo ser, de acuerdo con la ley de identidad, reviste la forma de sujeto-objeto. La diferenciación no afecta la esencia de las cosas, sino sólo la "magnitud del ser" de ellas. El factor ideal y el real de las cosas está en una relación estrictamente complementaria. Su ascenso y caída en un ser finito es proporcionalmente indirecta. En la serie de las cosas cada una es un miembro limitado que supone ya la serie entera, así como supone la identidad. Sólo la preponderancia de lo subjetivo o de lo objetivo constituye el carácter de la finitud. La identidad se modifica en lo finito; cada *modus* es un modo de ser de la identidad y puesto que estos modos de ser son cuantitativamente diferenciados, constituyen las potencias de lo absoluto. Lo que llamamos mundo es la serie de estas potencias. La potencia individual, en cuanto tal, es una vacía abstracción; tiene su modo de ser únicamente dentro de la serie, de modo que su verdadero ser no se encuentra en ella misma, sino en la identidad total, cuya expresión adecuada sólo es la serie íntegra de todas las potencias. De aquí que todas las potencias son simultáneas, inseparables, una en otra y una junto a otra. La identidad absoluta se desarrolla como autoconocimiento en la serie de ellas, es decir, ella es "sólo bajo la forma de todas las potencias". Esta es la razón por la cual el ser singular sólo tiene existencia como miembro necesario de la totalidad de la conexión universal: aquí enraiza toda referencia,

todo nexo del ser, toda dependencia legal, sea que la consideremos desde el punto de vista científico-natural, como nexo causal o filosóficamente como teleología del acontecer universal. Cada cosa se fija en la totalidad de un encadenamiento universal; sus mismas determinaciones en sí la implican. Por tanto, cada cosa, a su modo, es infinita, según el modo de su potencia; cada cosa es representante del todo, exposición de la totalidad y de la identidad que abraza la extensión del universo. A diferencia de la totalidad absoluta, esta totalidad que se expone en el ser singular es por cierto "relativa"; su relatividad reside precisamente en que está condicionada por el grado de diferenciación.

Con esto se alcanza el punto desde el que se puede solucionar el conflicto del realismo de la filosofía de la naturaleza y del idealismo de la filosofía trascendental. Los dos mundos en que para la conciencia común se parte el mundo único, el mundo interior espiritual y el mundo exterior de las cosas y procesos espaciales, constituyen desde Descartes el tema fundamental de la sistemática filosófica, sea que se escudriñe su dualidad en el enigmático problema de cuerpo y alma, o en el problema del conocimiento o en el de la voluntad. En su época Spinoza había tratado de salvar su heterogeneidad mediante la unidad de la sustancia. Schelling aspira a un monismo semejante con su idea de lo absoluto. Pero ambos mundos no son para él atributos, sino series de potencias complementarias; la conexión entre ambos no significa para él paralelismo, sino identidad diferenciada con el factor preponderante de lo ideal y de lo real. Tampoco el "orden y conexión" del todo que es el mismo en ambos mundos significa para él la cadena de dependencias sin objetivo de una "consecuencia matemática", sino el desarrollo y gradación intencionados del autoconocimiento de lo absoluto. El principio de la ascensión en la serie de las potencias es un motivo leibniciano en la imagen del mundo monista y panteísta, sólo que no es simplemente la "perfec-

ción" a la que tiende todo desarrollo, sino la conexión como tal, no siendo el fin último otra cosa que la autoconciencia de lo absoluto. En la materia tenemos la potencia más baja que muestra la fuerte preponderancia de la objetividad. En la verdad del conocimiento y de la belleza de la obra de arte tenemos la suprema potencia con la mayor preponderancia de la subjetividad. Entre estos extremos se encuentra la cadena graduada de todo ser finito.

Si se mantiene unidos estos rasgos fundamentales del sistema, resulta la siguiente imagen unitaria del todo. Ni el mundo de lo objetivo ni el de lo subjetivo jamás puede existir aislado por sí; pues de ese modo se eliminaría el equilibrio del todo. Pero este equilibrio es lo único que existe "en sí", es la absoluta indiferencia en su forma desarrollada y explícita. Por tanto, la serie ideal y real de las potencias tienen que completarse entre sí necesariamente mediante la preponderancia de lo subjetivo, de un lado, y de lo objetivo, del otro, de manera que en el todo la indiferencia permanezca indemne. De ese modo se conserva la identidad a través de la totalidad del mundo diferenciado, explicitándose no en un único punto, sino en el todo. La compensación recíproca continuamente recorre, miembro a miembro, a través de las dos series, y cada grado la incluye. Esta constante inclusión precisamente ocurre en detalle de tal manera que la identidad original queda a salvo a través de toda diferenciación. Para esta fórmula fundamental del sistema universal como esquema Schelling propone la imagen de la línea recta, en cuyo punto medio domina implícitamente la indiferencia absoluta (A = A), pero en cuyos polos se acentúa la preponderancia del factor subjetivo (A) y del objetivo (B), lo que se indica con el signo + escrito arriba.

$$\frac{\overset{+}{A=B} \qquad\qquad \overset{+}{A=B}}{A=A}$$

El esquema contiene hacia la izquierda del punto de indiferencia la serie de las potencias ideales $(A = \overset{+}{B})$, hacia la derecha la de las reales $(A = \overset{+}{B})$, por las que siempre recíprocamente se indiferencian las correspondientes. Por tanto, en esta polaridad de las series de potencias está solucionada la oposición de idealismo y realismo, en tanto se consideran las producciones de la naturaleza o del espíritu, tomadas en sí mismas, es decir, fuera de la totalidad. Pero cesa y se disipa para el que elige su posición en el punto de indiferencia y desde él contempla sinópticamente identificadas a ambas series. La coexistencia de ambas series es la "forma del ser de la identidad absoluta". Lo que se indiferencia y elimina en la conexión de ambas series es precisamente lo que constituye la forma dualista de todo fenómeno, la subjetividad y la objetividad como tal, como si cada una de ellas fuera un ser para sí; pero lo que en ellas se conserva continuamente y se restablece íntegramente en la totalidad de todas las potencias es lo que jamás aparece, el ente único verdaderamente para sí: lo idéntico o absoluto mismo. El conjunto de todas las potencias reales y el conjunto de todas las potencias ideales forma juntamente un equilibrio absoluto al compensarse en él totalmente los grandes estados polares de lo subjetivo y de lo objetivo. De aquí que la totalidad absoluta de todas las potencias sea perfectamente una misma cosa con el ser de la identidad absoluta. Pero dado que esta totalidad no es más que el universo entero —no el cósmico únicamente, sino, al par, el de la conciencia, y por tanto el doble conjunto de todo lo subjetivo y de todo lo objetivo—, entonces tiene que ser válido el principio con que Schelling se aparta radicalmente tanto del spinocismo como del emanantismo. "La identidad absoluta no es causa del universo, sino que es el universo mismo, pues todo lo que es, es la misma identidad abso-

luta." Para esta concepción del mundo la acentuación no se encuentra en la evolución como tal, como tampoco en el regreso (como es el caso en Plotino). Aquí la evolución es sólo una imagen de la serie concebida para el punto de vista de la valoración de la subjetividad —por cuya ascensión se ve dominada—, por tanto, una imagen absolutamente parcial. Una imagen igualmente parcial sería la evolución inversa del espíritu en materia, que tendría que significar para el punto de vista del sujeto una especie de involución. La filosofía de la identidad, en principio, se mantiene indiferente para con semejantes aspectos parciales subordinados. Más bien el acento recae únicamente en el "perfecto equilibrio cuantitativo de sujeto y objeto" en el que se nivela toda preponderancia de uno u otro factor —nivelado por lo demás sólo en el sistema en cuanto totalidad—, de modo que todas las potencias carecen del ser en sí, siendo meras formas de aparición. El todo es, justamente, anterior a las partes, la conexión anterior a los miembros que se conexionan, la identidad anterior a la polaridad; y así también en el sistema filosófico el punto de vista de la identidad absoluta es anterior a la oposición de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía trascendental.

De todas las otras formas del monismo filosófico se distingue el de Schelling en que aquí no sólo en "el último fundamento" todo es uno, sino precisamente también en el ser individual concreto. No existe para el punto de vista de la identidad una potencia real sin potencia contraria ideal y al revés. Y entre ellas siempre existe la misma identidad que también existen en el punto de indiferencia y en la totalidad de las dos series. Sobre esta grandiosa concepción del sistema podría obtenerse un juicio definitivo únicamente ante su realización completa. Schelling ha dado semejante realización sólo de la serie objetiva; como desarrollo de la subjetiva puede valer en general el *Sistema del idealismo trascendental* que se completa con una serie de

indicaciones de sus *Lecciones sobre el método del estudio universitario*. El sistema de la identidad no es concebido por Schelling como una filosofía totalmente nueva, sino como base general para la ya desarrollada filosofía de la naturaleza y la del espíritu. Y, de hecho, desde esta base se entienden muchas cosas que permanecían oscuras en los primeros bosquejos teoréticos; así, por ejemplo, en las "épocas" de la conciencia teórica se repite la gradación de las potencias naturales, así como la creación artística es la exposición de las mismas ideas que también se exponen inconscientemente en la naturaleza, así como el realismo del ser natural y el idealismo de la intuición productiva constituyen aspectos de una y la misma identidad de sujeto y objeto dentro del orden unitario de aquel proceso universal, que a su vez sólo es el autoconocimiento progresivo de la razón única y absoluta. En este sentido puede ostentar brillo particular la investigación en el *Bruno* sobre la relación que los "conceptos o ideas eternos" guardan con el fenómeno, sobre la esencia de la naturaleza prototípica o productiva con el ser imitativo de las cosas, así como sobre la coincidencia de los contrarios en la indiferencia de lo absoluto.

Pero, a pesar de todo, no llega a perfecta trasparencia un problema que está contenido en el principio más alto de la misma teoría de la identidad. Esta teoría rechaza sistemáticamente un tránsito propio de lo absoluto e indiferente a lo relativo y diferenciado. No puede darse este tránsito, porque lo absoluto no es fundamento del universo sino el universo mismo. Por otra parte esta ecuación no puede invertirse, el universo no agota lo absoluto que no se agota en él. El proceso universal no es simplemente lo absoluto sino solamente su "actualidad", a saber, su autoconocimiento progresivo. El sujeto-objeto idéntico no es *actu* si no se pone la diferencia cuantitativa de ambos. Por tanto, la diferencia es ya presupuesto de la realidad de lo absoluto. Pues el proceso universal consiste en un progresivo indiferenciarse,

el cual está condicionado por la diferencia cuantitativa cumplida de lo subjetivo y objetivo. De acuerdo con esto ¿lo primario estaría condicionado en su actividad por lo secundario, el ente en sí por su manera de ser fenoménico? Naturaleza y espíritu en su dualidad tendrían que ser fundamento de lo absoluto, mientras que éste tiene más bien el sentido de ser el fundamento de unidad de naturaleza y espíritu. De hecho, Schelling designa en este sentido a la naturaleza como fundamento; pero no la llama el fundamento del ser de lo absoluto, sino solamente el fundamento de la revelación del ser de lo absoluto. Y en esto se encuentra la indicación de una posible solución de la cuestión. El autoconocimiento de lo absoluto es la revelación de su ser; pero, al par, es la actualidad de ese ser mismo. Podría decirse también así: la esencia de lo absoluto —o, lo que es lo mismo, de Dios— es la razón. La razón tiene que diferenciarse en lo subjetivo y lo objetivo, para ser lo que es en su esencia: autoconciencia. Únicamente en su autoconciencia se actualiza su esencia, es decir, el ser para sí. Ahora bien, ¿Dios logra su autoconciencia en el universo? Sólo la puede tener en un ser al que se le revele. A su vez, semejante ser sólo puede pertenecer a la serie subjetiva de potencias, pues sólo en ésta hay conciencia. Inversamente, el objeto de revelación sólo puede pertenecer a la serie objetiva. Por tanto, la autoconciencia de Dios sólo puede darse en la correspondencia de las potencias objetivas y subjetivas; o, lo que es igual, la autoconciencia de Dios no es más que la conciencia objetiva del hombre. Encarado en sí mismo, Dios, sin el hombre, sería inconsciente; tiene su conciencia en nosotros, en nuestra conciencia del mundo. Pero, dado que su actualidad consiste en su autoconciencia, el fundamento de su actualidad (esto es, de su realidad, de su existencia) reside en nosotros que somos sujetos conscientes; por cierto, no únicamente en nosotros, sino en la correspondencia viviente entre nosotros y aquello de que somos conscientes en el universo. El devenir

consciente del universo es, en este sentido, el proceso de conocimiento.

La distinción de potencia y acto no recae en lo absoluto como tal, sino en el proceso; por consiguiente, en lo absoluto los dos modos del ser tienen que reunirse e indiferenciarse igualmente como sujeto y objeto. Y, puesto que no el proceso sino la coincidencia de todos los contrarios en lo absoluto es lo que abraza todo, así, de una manera consecuente tiene que concebirse más bien lo absoluto como fundamento de sí mismo, es decir, como la verdadera *causa sui*; y, por consiguiente, el fundamento de su actualidad en el proceso universal no tiene que ser buscado fuera de sí, sino en su esencia. Pero en tanto que esta su esencia no se agota en la potencia, tiene que ponerse asimismo en su esencia la diferenciación como fundamento de su actualidad. Y este poner la diferenciación en virtud de la indiferenciación actual es lo que constituye el meollo de la filosofía de la identidad —por así decirlo, su estrato más profundo de ideas—: el espontáneo autodesgarramiento del Uno en virtud de la autoconciencia, es decir, en virtud del ser para sí.

Este motivo fundamental hermana el pensamiento de Schelling, en la cima de su racionalismo absoluto, con el pensamiento de Plotino y Fichte. Pero lo mismo que en estos dos se incluye también en él un momento de irracionalidad, que lleva en sí el germen de nuevos problemas y de una nueva forma de sistema.

5. La filosofía de la libertad

Del mismo modo como ocurrió con Fichte también puede perseguirse en el pensamiento de Schelling una dirección religiosa que en el curso de los años se destaca cada vez más fuertemente. Ya en los capítulos finales del *Idealismo trascendental* irrumpe súbitamente; en el *Bruno* la concep-

ción del mundo panteísta religiosa sirve de base a la filosofía de la naturaleza y en el pequeño escrito de 1804, *Filosofía y religión*, la relación entre Dios y el hombre se emplaza en el centro del interés. Aquí Schelling intenta reunir los dos grandes dominios del espíritu que tienen el mismo objeto pero que se apartan ampliamente tanto en la conciencia del hombre como en la historia: el dominio de la fe y el del saber. Esta reunión ha de ser posible allende todas las contradicciones separadoras, si se aprehende de un modo suficientemente profundo el problema común, puesto que en los misterios de las épocas antiguas ambas habían formado ya una unidad inseparable, antes de que la filosofía se hiciera escolar y doctrinaria y que la religión se convirtiera en fe exotérica y popular y degenerara en mitología. El problema es el de reconquistar esta unidad original. El medio con que se ha de reconquistar es la filosofía de la identidad. En el punto céntrico de todas las dificultades está situado el problema del origen del mal y la esencia de la libertad de la voluntad. La idea de una "caída de Dios" domina esta marcha de los pensamientos. Como su último punto de partida se encuentra el motivo de la autorreduplicación de lo absoluto —que se hace necesaria para que lo absoluto salga de sí mismo—, la emanación, a saber: la autorrevelación de Dios. Hay una forma que hace juego con lo absoluto, que como "otro absoluto" se despliega en un mundo de ideas; su despliegue es la "verdadera teogonía trascendental", el devenir o la realización de Dios en el mundo. Aquí ya aparece claramente en su reverso el pensamiento de la identidad, el cual originalmente en modo alguno se tuvo en vista. Se lo pensó como identidad de lo subjetivo y objetivo, tal como, ante todo, lo exige el problema teorético y tal como puede también bastar a los fundamentos ciertos de lo práctico y lo estético. Pero ahora se abre una dualidad que se encuentra en otra dimensión, la cual también tiene que ser abrazada en una

identidad original. Para vencer este nuevo problema se necesita de una nueva aprehensión del principio. La filosofía de la identidad en este problema llega hasta sus ramificaciones últimas; pero sólo acaba en la aporía que se pregunta por una parte cómo lo absoluto puede tener fuera de sí mismo la condición de su actualidad y, de otra, cómo puede permanecer incólume lo absoluto, es decir, lo que abarca todo, lo independiente. Todavía falta la solución de esta aporía.

El problema que en ese trabajo que se indica *in nuce*, pero que todavía se halla lejos de estar desarrollado en todos sus alcances, aparece cinco años más tarde en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos que se relacionan con ella* como el muy antiguo y fundamental problema moral-religioso del mal. En él se enraiza aquel segundo y más profundo dualismo de índole metafísica que establece una diferencia fundamental de sujeto y objeto, el cual recorre invicto sistemas tanto antiguos como modernos: la oposición de Dios, como principio bueno, y un poder hostil a él, como principio malo. Sin duda, desde un punto de vista meramente religioso, cabría pensar en poder rechazar *a limite* esta oposición. Al mundo, en cuanto realización de Dios, le bastaría la bondad como principio eterno y único. Pero entonces se cae en una irreductible contradicción con la esencia ética del hombre. Pues ésta sólo existe en él en cuanto es un ser libre. Mas la libertad, justamente significa a la vez el poder del bien *y* del mal. Una voluntad absolutamente esclavizada sólo al bien sería esclava mas no libre. La voluntad, por ende, sólo puede ser libre, tanto si se afirma frente al bien como al mal, como frente a dos poderes equiparados y autónomos que implican conflicto.

Ahora bien, si toda fuerza y todo poder proviene de Dios ¿cómo puede existir la libertad? El poder del mal también tendría que provenir de él. Pero, de este modo, el dualismo

del principio bueno y del malo se habrá desplazado al interior de Dios mismo. De aquí que el panteísmo que se solidariza con esta inclusión y, por tanto, que hace surgir el mal del bien, ha sido entendido como la eliminación radical de la libertad humana. Un poder infinito elimina todo poder finito; "la causalidad absoluta de un ser admite en otro ser sólo pasividad condicionada". En este sentido ha sido interpretada la doctrina de Spinoza. Según el dictamen de Spinoza en esta interpretación está contenido de un modo mezclado lo falso y lo justo. No es el panteísmo de Spinoza, sino su determinismo mecánico el que niega la libertad. Si se enlaza al primero en vez de hacerlo a una imagen del mundo realista-causal, a una idealista, entonces hay lugar en él para la libertad. En general, el verdadero concepto de libertad únicamente ha sido descubierto por el idealismo; consiste en la intelección de que el principio de todo ser no es sustancia sin vida con predicados de existencia, de incondicionalidad y de infinitud, sino que es un poder creador, viviente, es decir, algo espiritual que actúa de acuerdo con un fin, algo inteligente, en una palabra: es una voluntad. "No existe en última y suprema instancia ningún otro ser que el querer. El querer es el ser original, a él sólo se le acomodan todos los predicados de este último: incondicionalidad, eternidad, independencia con relación al tiempo, afirmación de sí mismo. La filosofía entera no aspira más que a encontrar esta expresión la más alta de todas."

Lo que a primera vista parece paradójico, si se lo mira desde aquí en modo alguno es difícil de comprender. El panteísmo establece una continua dependencia, pero el principio de identidad del que todo depende, es un poder creador, y no una cosa muerta. Sólo a partir de él ha de lograrse el concepto suficiente de dependencia. "La dependencia no elimina la autonomía, ni aun la libertad. No determina la esencia y sólo supone que lo dependiente, cualquiera sea

su esencia, sólo puede existir como consecuencia de aquello de lo que depende; no enuncia lo que es o no es lo dependiente." Por tanto, lo que es dependiente según el devenir, puede ser independiente según el ser; como es el caso del individuo orgánico que desciende por procreación de otros individuos y, sin embargo, en modo alguno su esencia se encuentra preformada en la esencia de aquéllos, sino que tiene su esencia propia y rigurosamente individual. "No es absurdo, dice Leibniz, que aquel que es Dios, pueda ser, al par, criatura, o inversamente; lo mismo que no implica contradicción que aquel que es hijo de un hombre, sea también hombre." Antes bien, sería contradictorio que lo dependiente no fuera autónomo. Habría dependencia sin dependiente, consecuencia sin consecuente, por tanto, no habría verdadera consecuencia. Pero esto significa que de esta manera todo el concepto de consecuencia se eliminaría a sí mismo. La misma reflexión cabe para la idea del estar comprendido en otras cosas (que es el concepto del panteísmo): "si lo que está comprendido en otra cosa no fuera él también viviente, habría comprensión sin que algo fuera comprendido, es decir, no habría nada comprendido... Dios no es un Dios de los muertos, sino es un Dios de los vivos". Únicamente la autonomía de lo que está comprendido con respecto de lo que lo comprende convierte la comprensión en una relación real, que no es vacua tautología y que no se desvanece en la nada. Nunca jamás ha de comprenderse como mecánica la sucesión de los seres a partir de Dios, ni tampoco como "matemática", como quería Spinoza (pues esto sólo es una simplificación de lo mecánico); por tanto, como un simple poner o efectuar; ni tampoco como emanación, en la que lo que emana permanece eternamente idéntico a aquel de quien emana. "La sucesión de las cosas a partir de Dios es para Dios una revelación de sí mismo. Pero Dios sólo puede revelarse a sí mismo en lo que es semejante a él, es decir, en seres libres, por sí mismos acti-

vos, de cuyo ser no hay otro fundamento que Dios, pero que son de la misma naturaleza que él." Lo mismo puede decirse del alma y de sus ideas: ella las produce en sí misma, pero la idea, una vez producida, es un poder independiente, que sigue obrando por sí, inclusive que crece en el alma humana de tal modo que llega a oprimirla y a someterla a su propia naturaleza. Toda justa comprensión de la libertad depende de la vitalidad de los derivados en la que lo derivado crece rebasando su origen, no siendo frente a él producto inferior, sino superior, de tal modo que finalmente se le contrapone como instancia autónoma. "El concepto de un absoluto o de una divinidad derivada es tan poco contradictorio que más bien es el concepto central de toda la filosofía." Este tipo de absolutez o divinidad es el que corresponde a la naturaleza. Por tanto, lo mismo cabe esperar para el ser moral. Libertad e inmanencia en Dios no sólo se avienen exteriormente, sino, inversamente, sólo lo que es libre y, en tanto lo es, está en Dios; más lo no-libre necesariamente está fuera de él.

Así está aparejado formalmente el concepto de libertad, que se encuentra ya preformado en la *Monadología* de Leibniz. La filosofía de la identidad está dispuesta a admitirlo de inmediato. En ella el dualismo de dependencia y autonomía es completamente absorbido en la identidad original, lo mismo que el dualismo teorético de lo ideal y lo real. Pero con esto todavía no se ha determinado materialmente la libertad, como tampoco se ha demostrado su actualidad. Su noción real y viviente es la de que ella es un poder del bien *y* del mal. Y de este modo nuevamente se sitúa en el punto céntrico de consideración el ya anteriormente apuntado dualismo del bien y del mal, que cala más hondo. Es palmario que una solución de este problema al menos tendría que descender profundamente a los cimientos del sistema. Por eso Schelling rehusa seguir el procedimiento de la *Teodicea* de Leibniz que roza meramente la superficie al

tratar de justificar lo imperfecto en virtud de la perfección. En oposición a esta doctrina se abre su propio camino, de acuerdo con el modelo de la filosofía de la identidad que él mismo ha establecido. Puede decirse *a priori*: los dualismos, en general, sólo pueden superarse por identidades. También con respecto de la contradicción del bien y del mal del mundo, que aparentemente todo desgarra —mundo que existe, sin embargo, como formando unidad con el origen unitario y absoluto— se trata de mostrar la identidad que le precede y, a partir de ella, de comprender la oposición como necesaria en virtud de ella misma. Dado que Dios es el origen absoluto y la unidad omnicomprensiva del mundo, se trata ahora nada menos que de mostrar en Dios mismo el origen del mal, pero sin abandonar la absolutez del bien que se da en él.

No puede haber nada absolutamente independiente de Dios. Por tanto, el mal no puede ser ningún principio original junto a él. Únicamente puede nacer por una caída de él. ¿Pero cuál es la razón de la caída? De nuevo, sólo puede ser buscada en Dios, y únicamente él es el mal original mismo. La libertad sólo es posible en Dios; pero el mal, el supuesto de la libertad, sólo es posible fuera de Dios. Esta contradicción no se elimina, sino que se la debe reconocer y resolver. Mas esto último se puede efectuar si se muestra un momento en Dios que no sea Dios mismo. Pero ¿cómo es concebible semejante momento?

De la ideología mística de Jacobo Böhme, Schelling sustrae el motivo que le conduce a una salida de este dilema. Todo lo que existe tiene que tener un fundamento de su existencia. Ahora bien, todo ser originario puede tener el fundamento de su existencia en otro ser fuera de él. Pero Dios, como ser absoluto, sólo puede tener su fundamento en sí mismo. Sin embargo, en modo alguno él mismo puede ser este fundamento, sino solamente una naturaleza diferente de él, "la naturaleza en Dios", un ser inseparable

de él, pero no obstante diferente. El hecho de que Dios esté forzado a tener el fundamento de su existencia en sí mismo es algo afirmado por toda filosofía de la religión; pero no llega a rebasar el concepto mágico de *causa sui*, de aquí que no distinga claramente fundamento y existencia. La falta estriba en el predominio de conceptos derivados, inferiores, como el de la precedencia temporal o de la prioridad de la esencia. Pero existe una etapa de la especulación en que ambos no coinciden. "En el círculo de donde todo procede no hay contradicción en que aquél mediante el cual se engendra una cosa sea, a su vez, engendrado por ella. Aquí no hay primero ni último, porque todo se presupone recíprocamente y, sin embargo, ninguno es sin el otro." En el comienzo de todas las esencias estamos frente a un último y absoluto condicionamiento mutuo, a una relación que presenta el carácter de perfecta reciprocidad o de sistema. "Dios tiene en sí un fundamento interior de su existencia, que le precede en cuanto es considerado como existente; pero Dios es, a su vez, el *prius* del fundamento, en cuanto el fundamento como tal, no podría existir si Dios no existiera *actu*." Por tanto el absoluto no puede ser algo simple en sí —idea que en otra ocasión se entregó a la indiferencia de lo subjetivo y objetivo—, contiene en sí mismo el fundamento de toda diferenciación y, dado que toda actualidad (inclusive la suya propia), descansa en la diferencia, y toda existencia es actualidad, tiene que contener en sí el fundamento de su propia existencia distinto de él.

En este sentido todas las cosas tienen su fundamento en Dios; pero en tanto se distinguen de él, este fundamento reside en "lo que en Dios no es él mismo". El entendimiento finito no puede abrigar la esperanza de determinar en qué consiste este fundamento. Sólo se puede tratar de hacerlo concebible por alegorías. Podemos decir que "es el anhelo que experimenta el eterno Uno de engendrarse a sí mismo", o como la oscura "voluntad en que no se encuentra enten-

dimiento alguno", es decir, no una voluntad perfecta, "siendo el entendimiento justamente la voluntad en la voluntad"; o también como "la voluntad presagiosa, cuyo presagio es el intelecto"; o "lo Irregular que existe en el fundamento", que yace a la base de toda autorrevelación de lo absoluto, puesto que en la última, entendida como el mundo real, todo es regla, orden y forma. Más cerca se llega a la esencia del fundamento si sencillamente se lo reconoce en su irracionalidad inabrogable, como "la base inconcebible de la realidad, el residuo que jamás se agota, lo que a pesar del más grande esfuerzo no admite que se lo resuelva en entendimiento, sino que eternamente permanece siendo fundamento". De esta ininteligibilidad ha nacido el intelecto en sentido propio.

En este fundamento irracional se enraiza el mal. Un principio oscuro y no luminoso domina a través de toda la serie de los seres creados. Mediante el primero se separan de Dios, por el último se engloban en él. Pero ambos principios, a su vez, son abrazados por la identidad. "Puesto que entre lo que está preformado en el fundamento y lo que lo está en el entendimiento existe una unidad original y el proceso de la creación se reduce a una transmutación interna o iluminación del principio oscuro y primitivo, así el principio oscuro en su naturaleza es precisamente el mismo que, al par, se transfigura en luz y ambos, aunque sólo en un grado determinado, son una misma cosa en cada ser natural." * Por tanto, también esta identidad es continua y se gradúa en diferenciaciones —no de otra manera que las de sujeto y objeto—. También ella engloba todo, y no se interrumpe en parte alguna, y sin embargo, no está completa en ninguna criatura finita. Pues su consumación sólo se logra en el todo. Conocemos el principio oscuro como voluntad propia de la criatura, como afán, deseo, voluntad ciega.

* De esta cita Hartmann ha sacado una frase entre paréntesis. *(N. del T.)*

Frente a ella, está la voluntad universal del "entendimiento" y si ésta somete a aquélla sirviéndose de ella de acuerdo con su criterio, esto es la elevación de las tinieblas a la luz, el "todo único nacido de las dos". Esta elevación tiene lugar en la naturaleza dondequiera que un grado inferior del ser se transforma en el superior. "Ahora bien, en el hombre se encuentra el entero poder del principio de las tinieblas y, al par, en el mismo también reside toda la fuerza de la luz"; en él se halla la diferencia más amplia, la mayor distensión de ambos poderes originales, el más profundo abismo y el cielo más alto. El hombre es el ser finito de especie única, en cuyo modo de ser todas las posibilidades en común están abiertas, y en el que también están indiferenciadas, lo mismo que lo están los contrarios en el todo. Por esto el hombre es la imagen de Dios, libre, capaz como él de toda la anchura de las oposiciones; sólo en él Dios ha amado el mundo. Pues la libertad, entendida metafísicamente, es la indiferencia de las posibilidades. "El hombre, por haber nacido del fundamento (por ser criatura), posee en sí un principio relativamente independiente con respecto a Dios"; por tanto, tiene en común con Dios el mismo fundamento de existencia; "pero el hecho de que precisamente este principio —sin cesar de ser oscuro según el fundamento— sea clarificado en luz, emerge en el hombre, al par, algo más alto: el Espíritu". El Espíritu es el que expresa el Verbo (la unidad) en la naturaleza. Pero en el hombre el Espíritu se encuentra a sí mismo como conciencia, como alma. Así, sólo en el hombre se expresa perfectamente el Verbo retenido todavía en todas las demás cosas. Pero esto significa que aquí Dios existe *actu*. "En la medida en que el alma es identidad viviente de ambos principios, ella es Espíritu; y el Espíritu es en Dios. Ahora bien, si en el espíritu del hombre la identidad fuera tan irreductible como en Dios, no habría ninguna diferencia, es decir, Dios en cuanto Espíritu no sería revelado. Por tanto, aquella unidad que en

Dios es inseparable tiene que ser separable en el hombre, y esta es la posibilidad del bien y del mal."

La libertad sólo es posible cuando hay separación de fuerzas, diferencia de lo idéntico. La voluntad humana se asemeja a un haz de fuerzas vivientes. Toda destrucción del equilibrio que se produzca en ella es desarmonía, eliminación interior; pues proporciona una falsa unidad, una "falsa vida". En este último sentido Baader había comparado la enfermedad con el mal y en este concepto "únicamente justo" del mal se hace patente que su ser no es negativo sino positivo, siendo un poder real y determinado. La separación de la fuerza en sí misma no es desarmonía, sino solamente su falsa unidad. Si la unidad resulta totalmente eliminada, se elimina así la resistencia. La enfermedad termina con la muerte. El mal no es ni aquella eliminación ni esta separación sino la superación del principio falso de unidad. El predominio de lo tenebroso y caótico sobre la luz, por lo tanto, la inversión recíproca de los principios. El mal es el encumbramiento del principio oscuro. Si fuera un mero defecto, seguiría siendo incomprensible cómo precisamente el más perfecto de todos los seres creados puede ser únicamente capaz de él. Así también se concebía al Diablo no como la más limitada sino como la más "ilimitada" de las criaturas. Únicamente el hombre está en el punto divisorio entre el bien y el mal; únicamente en él no es necesario el vínculo de ambos principios. Y así la capacidad del mal pertenece precisamente a su perfección. Pero no es capacidad de un defecto, sino de un poder. El mal no es ni natural, ni animal, ni infrahumano, sino específicamente humano y personal.

El mal es tan real como el bien; la posibilidad del bien depende de su realidad. Sólo se puede revelar un poder en su oposición; así la luz sólo en las tinieblas, Dios sólo en el mal. De aquí que sea real la elevación de la voluntad propia de la criatura. En esta voluntad propia vive algo que por

cierto no fuerza la decisión moral, pero la excita, la induce, la "solicita", aunque el bien también tiene que poder solicitarla. Es la voluntad oscura, o la "naturaleza en Dios", que como "naturaleza antigua" tiende eternamente a volver al caos, resistiéndose a la voluntad de luz y de revelación. En el modo especial de este resistir arraiga el individuo, el yo, y con él toda voluntad propia a partir de la cual se libera la voluntad universal. Y lo que en pequeño tiene lugar en la vida particular, se repite en grande en la historia. Así como la naturaleza es un proceso que puja por ascender en el que en el interior del mundo, en sí oscuro, aparece finalmente en el hombre la luz de la conciencia, así la historia es un amplio proceso en que el oscurecimiento de la conciencia por el mal llega a clarificarse en la viva imagen de Dios y en dominio del bien. Sus fases son las edades del mundo, en cuyo comienzo se encuentra el estado de santa indecisión, donde no hay ni bien ni mal, por tanto, donde tampoco hay libertad. Su estadio terminal es el "reino de Dios" sobre la Tierra, la revelación consumada: lo que tiene lugar en el ínterin es el desarrollo del hombre, la titánica lucha de los dos poderes metafísicos primordiales por su reunión justa. Esta idea de las "edades del mundo" es la que Schelling consideró a lo largo de los años como tarea central de la filosofía y la que quiso llevar a cabo en una obra maestra fundamental, pero que, sin embargo, permaneció fragmentaria en virtud de la progresiva transfiguración interna de su pensamiento.

Para caracterizar el momento personal del mal y, al par, para demostrar el momento de culpa del hombre en su acción, es decir, en su responsabilidad personal y moral, Schelling recurre a la doctrina kantiana del carácter inteligible. No basta mostrar que el mal en el hombre es el culpable de la acción mala, si este mal no es propio de él. Este es el lugar en que fallan las dos teorías extremas, determinismo e indeterminismo. Pues aquí se trata de la reunión de libertad y de necesidad. En tanto que las dos últimas existen como con-

tradictorias, el problema es insoluble. Tiene que haber una necesidad interior que mane de la esencia del mismo que obra, la cual esté sustraída a todo influjo causal externo y sea libre frente a toda determinación natural. Semejante necesidad no puede, a su vez, brotar de un ser universal; sólo le es posible tener su fundamento en la esencia de este hombre determinado, por tanto, tiene que ser estrictamente individual. Esta necesidad individual e interior es el "carácter inteligible" del hombre, su "querer fundamental", su posición de sí mismo, la actividad eterna de él que supratemporalmente atraviesa todo desarrollo temporal del hombre empírico. Este querer fundamental, en cuanto tal, no puede ser consciente, sino que siempre se hace parcialmente consciente en los actos individuales de la voluntad. Sin embargo, la conciencia conoce bastante bien la existencia de él y todas sus decisiones y dictámenes los refiere a él. Y en esto consiste la conciencia oscura y certera de la libertad humana. En este sentido se puede hacer valer sin más el concepto de predestinación o del mal innato; pero lo que importa es que no sea inspirada por un decreto de Dios, con el cual se frustraría toda libertad del individuo, sino por lo específico del carácter inteligible. De aquí que para Schelling —a diferencia de la equiparación que hace Fichte entre el mal y la "inercia"—, todo el peso descansa en la actividad del mal, como —en oposición a la antinomia kantiana de la razón práctica universal— en la individualidad del ser inteligible.

Con el carácter inteligible se establece la necesidad del mal y del bien. Ambos son poderes que no pueden ser de otra manera de lo que son. La libertad no significa ningún *aequilibrium arbitrii*. El carácter en cuanto tal, no puede por cierto alterarse, pero, al par, implica en sí, junto con la determinación al mal, la determinación al bien, de aquí que siempre es posible el acto de desviación y arrepentimiento. El mal es la carencia de Dios, el desprendimiento de Dios, el bien es la vinculación de la voluntad propia a

la voluntad divina. Moralidad, en último término, no es más que religiosidad.

Así puede solucionarse también el problema de la teodicea. Dios no es mera naturaleza, como creía Spinoza, ni tampoco individualidad ajena a ella, como opinaba Fichte. No se agota en un panteísmo parcial; es personalidad, pero a ésta le es propio tanto la naturaleza como el espíritu. Y puesto que es ambas cosas en sentido eminente, es "personalidad suprema". La "naturaleza en Dios", en cuanto fundamento y su existencia explícita, en cuanto revelación de sí mismo, constituyen sus dos momentos necesarios. No podría haber en él ninguna otra necesidad que la personal, por tanto tampoco podría haber otra necesidad que la personal *en* la naturaleza y *en* el hombre. De aquí lo inconmensurable al entendimiento científico, lo eterno irracional que existe en toda la naturaleza; lo mismo sucede con el ser moral del hombre, con su libertad. Lo mismo que Dios es una vida pura, también lo es la naturaleza y el mundo moral-espiritual. Pero mientras que en Dios la personalidad y la libertad son infinitas, tienen en el hombre su limitación. Y el hombre siente esta limitación como poder del mal, es decir como impotencia de la criatura, como impedimento de llevar en su ser una vida pura. El mal pertenece a la esencia del mundo, como el fundamento a la esencia de Dios. Sin la separación de fuerzas no existe ni autorrevelación en un mundo real, ni conciencia, ni humanidad, ni personalidad, ni Dios personal. Sin embargo —y esto es el profundo reverso de esta mística religiosa—, el mal no es un poder aislado que existe por sí, ni un valioso compañero del bien. Así como el mito cristiano trata de concebirlo como caída de Dios, Schelling lo concibe como un mal empleo del bien. No vive por sí ni para sí, sino sólo de un modo parásito de las fuerzas del bien; es el trastrocamiento secundario del bien en su opuesto. Pues en el fondo toda fuerza viviente es fuerza de bien. De aquí que el mal no sea ninguna fuerza contraria autónoma y la lucha

de los dos principios en el mundo es, desde el comienzo, una lucha desigual, es decir, es la rebelión de la impotencia en contra de la omnipotencia. La fuerza que el mal arrebata al bien no es precisamente en sí mala, es en su ser último propia del bien, inseparable de él y, por último, tiene nuevamente que afluir indefectiblemente a él. De aquí que, a pesar de todo el trastorno del mundo atrapado por el mal, el término de la lucha le está asegurado al bien. El orden moral del mundo en el proceso de la historia universal está garantizado por la esencia del mal mismo.

Pero ¿cómo concuerda con este expreso personalismo de Dios el panteísmo establecido por la doctrina de la identidad y también el sostenido resueltamente al final de la filosofía de la libertad? Con el concepto de la "naturaleza en Dios" no se puede en modo alguno responder a este problema; tampoco con aquella coincidencia de contrarios, que en el escrito sobre "filosofía y religión" decía la última palabra. Aquí Schelling, una vez más, se remonta al concepto leibniciano de evolución que ya proporcionó a la filosofía de la naturaleza el motivo fundamental. Sin embargo, le asigna ahora el puesto central que trasciende a Leibniz al transportarlo a la esencia de Dios mismo. Existe una autoevolución de Dios, una teogonía que aparece en el tiempo, pero que en sí es supratemporal. Dios, en el estado original que precede a toda revelación, sólo de modo implícito es lo que es. Lo contrario de esto lo constituye únicamente la acabada autorrevelación, es decir, el estado de consumación de Dios, el fin de todas las cosas. Entre ambos prepondera el proceso de su revelación que es idéntico al proceso del devenir de la naturaleza y del espíritu. El punto de partida se encuentra más acá de toda oposición en una indecisión e indiferencia totales; en el proceso de revelación domina la lucha de los contrarios; mas en la meta final es unidad y armonía de los opuestos diferenciados. El estado original de indiferencia carece de toda forma superior y, por tanto, tam-

bién del carácter de personalidad: la unidad sin contrarios es el Todo-uno. Pero no es la totalidad, a la que pertenece la evolución, la actualidad, el conflicto y la superación de los contrarios. Así, sólo en el estado de consumación Dios es la totalidad articulada. Y en esto consiste su esencia en cuanto personalidad. Panteísmo y teísmo tienen ambos sus títulos en cuanto intuiciones del mundo, pues los dos corresponden a un estado real de la esencia de Dios. Están en la misma relación como la intuición del mundo inferior lo está con la superior. Pues la íntegra esencia de Dios se da sólo en el estado de su consumación explícita y actual.

De conformidad con esta disposición el mal se encuentra en el proceso, en la evolución, en el tránsito; en el objeto final desaparece y se transfigura en bien. Pero, por otra parte, puede preguntarse ¿por qué se necesita del proceso y, con él del mal? ¿Por qué lo perfecto no lo es desde el comienzo?* De esto sólo hay una respuesta: "porque Dios es vida y no simplemente ser. Mas toda vida tiene un destino y está sometida al padecer y al devenir. También Dios espontáneamente se ha sometido a este destino, puesto que para llegar a ser personal distingue el mundo de la luz del de las tinieblas. El ser sólo se hace sensible en el devenir. Por cierto en el ser no hay devenir; más bien en éste reaparece como eternidad: mas en la realización por contrarios es necesario un devenir. Sin el concepto de un Dios que sufre humanamente, cosa común a todos lòs misterios y religiones espirituales primitivos, no puede comprenderse la historia". La vida de Dios se realiza en el proceso universal. Los períodos de la creación son sus estadios. Con el surgimiento del "Verbo creador" sobre el principio tenebroso empieza la liberación de la "vida oculta en el fundamento", su elevación de la potencia al acto. "Tras el Verbo asoma el espíritu, y el espíritu es el primer ser que reúne el mundo de las tinieblas y

* Esta pregunta la formula Schelling y Hartmann la hace suya, página 156, op. cit. *(N. del T.)*

el de la luz y los dos principios se subordinan a la realización y a la personalidad." En contra de esta unidad se produce la reacción del fundamento, que afirma la dualidad inicial; mas la verdadera consecuencia de la reacción es la ascensión cada vez mayor y la final escisión del bien y el mal. "La voluntad del fundamento tiene que permanecer en su libertad, hasta que todo se cumple y todo se realiza Si ella se sometiera antes, el bien quedaría junto con el mal oculto en él. Pero el bien debe ser elevado de las tinieblas a la actualidad... mas el mal debe ser separado del bien, para llegar a ser eternamente rechazado en el no-ser. Pues el objeto final de la creación es que lo que podría ser para sí, sea para sí, al ser elevado desde las tinieblas a la existencia, como desde un fundamento independiente de Dios. De aquí la necesidad del nacimiento y de la muerte." Y así sobreviene lo maravilloso: las Ideas de Dios, que él había sacrificado al no-ser, se toman de éste nuevamente a la vida y a la existencia. Mas el "fundamento" mismo, en que reside la raíz del mal, aparece como el poder que moviendo y escindiendo se encumbra a la perfección. De la libertad del fundamento sobreviene el fallo que aísla en el mundo el bien y el mal, que restituye al no-ser lo que es del no-ser, pero a la vida lo que es de la vida. Mas si el mal es aislado del bien, entonces cesa de ser mal. Su acción en el mundo pasa a través de la fuerza del bien, la que estaba en él sin saberlo y profanaba. "En vida disfruta de las fuerzas de la naturaleza externa, con las que trataba de crear, y tenía una participación mediata en la bondad de Dios. Pero al morir se separa de todo bien y queda relegado como apetito, como eterna hambre y sed de realidad, pero sin poder salir de la potencialidad." De aquí que la perfección una vez alcanzada no se detiene en una restauración del mal, ni en un resarcimiento de todas las cosas; pues el mal sólo es malo cuando se eleva a realidad. Reducido a potencialidad (al no-ser) "es lo que siempre debiera ser, base, sustrato y, en

cuanto tal, no más en contradicción con la santidad ni con el amor de Dios". Aquí está el término de la revelación, el estado que injustamente exigían al comienzo aquellos que prestamente empezaban con la perfección, negando el proceso y la vida de Dios; este término es la "eliminación del mal del seno del bien, la explicación del mismo como irrealidad total". El Verbo domina en el fundamento, en tanto dura la dualidad; esta relación pasa a través de todos los períodos de la creación hasta que adviene el término y la consumación. Pero si la dualidad se elimina, es decir, si el mal es aniquilado por su separación del bien, el Verbo se destaca del fundamento y lo real se subordina al Espíritu. Entonces el Espíritu, en cuanto conciencia divina, vive en ambos principios. Pero el Espíritu tampoco es lo supremo; "sólo es Espíritu, es decir, el soplo del amor. El amor es lo supremo, es lo que existía antes que existieran el fundamento y lo Existente (en cuanto separados), pero todavía no era en cuanto amor".

¿Pero en qué consistía esta supremacía? La pregunta coincide con otra: ¿para qué sirve aquella primera distinción entre la esencia, en cuanto es fundamento, y la esencia en cuanto existe? "Pues o bien no existe ningún punto de contacto entre ambas, y tendríamos que declararnos por el dualismo absoluto, o bien sólo existe uno y entonces, en último análisis, las dos coinciden nuevamente. Las dos consecuencias son por igual absurdas. La solución de la pregunta estriba para Schelling en la concepción de la 'esencia única', que se supone detrás de toda dualidad, como una 'indiferencia absoluta'. Pero esto no significa que los contrarios subsistan aún o sean existentes en ella. Pues tendrían que haber sido antes del Uno, y extenderse dentro de su esfera. La esencia única de la que se trata, es en todo sentido anterior a los contrarios; por tanto, también 'anterior a todo fundamento y a todo Existente'. Es un fundamento original detrás del fundamento, o, más bien, un 'no-fundamento'. No se puede

decir que sea identidad; más bien sólo es indiferencia de los contrarios. En la identidad los contrarios siempre están al mismo nivel; pero en la indiferencia no lo están de ninguna manera. El no-fundamento es un ser peculiar, separado de toda contrariedad, contra el cual todos los contrarios se rompen. No es otra cosa que el no-ser de los mismos, y no tiene, entonces, más predicado que la carencia de predicados, sin ser, por esto, ni una nada ni un absurdo." Por tanto, los dos principios (ideal y real, luz y tinieblas) en cuanto contrarios, nunca se pueden predicar del no-fundamento; pero, no obstante, pueden ser predicados "en cuanto no-contrarios, es decir, en la disyunción y cada uno para sí". Pero con esto se implanta la dualidad. "En el no-fundamento no hay nada que impida esto." La relación de indiferencia con respecto a los dos principios es precisamente la de equivalencia. Así, de la indiferencia —lo que jamás podría ocurrir con la identidad— surge inmediatamente la dualidad. Por tanto, la esencia única, que es al par del fundamento y de lo Existente, sólo puede ser lo absoluto, considerado absolutamente, es decir, el no-fundamento.

La única forma en que el no-fundamento tiene sentido en semejante unidad es "escindiéndose en dos principios igualmente eternos, no siendo simultáneamente los dos, sino siendo en cada uno de igual modo, es decir, siendo en cada uno la totalidad o un ser peculiar". Sin embargo, su esencia no se puede agotar en la escisión; tiene que encontrarse en lo dividido la tendencia eterna a llegar a ser Uno como era al comienzo. "Pero el no-fundamento se divide en dos comienzos igualmente eternos sólo para que los dos —que en él, que es lo infundado, no podían ser simultáneos o lo mismo— lleguen a ser Uno por amor, es decir, él sólo se divide para que existan la vida y el amor y la existencia personal. Pues el amor no está ni en la Indiferencia, ni en el enlace de los opuestos, que para existir necesitan de enlace; sino que el secreto del amor es que vincula aquellos

que podrían ser cada uno para sí y, sin embargo, no lo son y no pueden ser el uno sin el otro. De aquí que tan pronto la dualidad emerge en el no-fundamento, nace el amor que enlaza lo Existente (lo ideal) con el fundamento de la existencia." El amor es todo en todo. Domina desde el no-fundamento a través de todo el proceso universal, y allí donde se cumple, el proceso se consuma. Por el contrario, si se objetara que la dualidad del bien y del mal se habría disuelto a su vez en un único principio del que jamás puede resultar la dualidad, habría que responder: "que la esencia única, en sus dos modos de acción, se escinde realmente en dos esencias, de tal manera que en una es meramente fundamento de existencia, y, en la otra, simplemente esencia (es decir solamente ideal); que además, sólo Dios, en tanto Espíritu, es la absoluta identidad de ambos principios, pero únicamente porque y en la medida en que los dos principios están sometidos a su personalidad". Aquí no se afirma la identidad del bien y del mal, pues el bien y el mal no son ni dualidad ni constituyen contrariedad original. Para que haya dualidad tendrían que oponerse dos esencias autónomas. "Pero el mal no es un ser, sino un no-ser que sólo tiene realidad en la contrariedad, no en sí." Esta es precisamente la falta de todos los sistemas dualistas que entienden el bien y el mal como contrariedad original; entonces ninguna victoria posterior del bien puede reparar el daño de que es causa la creación del mundo de Dios; entonces no existe justificación de Dios. En el curso de la creación misma el mal tiene que recaer en la aniquilación, es decir, desde el comienzo tiene que ser víctima de ella. De otra manera ocurre si el mal existe como derivado de una contrariedad más honda, si la dualidad real del mundo no es la del bien y el mal, sino la de fundamento y esencia. El fundamento no necesita desaparecer en el proceso; no es el mal, sino sólo el principio oscuro en sí. Mas semejante principio puede ser transfigurado en luz.

El problema de la libertad, para cuya solución se emprendió toda la investigación, podría parecerle a alguien casi abandonado por la hondura y gravedad de las cuestiones metafísicas que lo han originado. Mas no es así. La posición lograda efectivamente da para el problema de la libertad una perspectiva no inferior en grandiosidad a la del problema de la teodicea. La libertad supone el mal como poder activo (aunque no original) junto al bien, pues es la libertad del bien *y* del mal. El bien, a su vez, supone la "naturaleza en Dios" como fundamento oscuro junto a la esencia ideal o a la existencia. El hombre, de cuya libertad se trata, está situado en un lugar determinado de la creación del mundo, en el lugar de la esencia central entre naturaleza y espíritu. Enlazando a ambos, es decir, echando sus raíces en ambos es el ser único y libre que abarca las posibilidades de ambos mundos. Ya la filosofía de la naturaleza enseñó a entenderlo como el sentido y la consumación de la naturaleza. Pero más que esto es también la elevación de la naturaleza sobre sí misma y la transfiguración del principio oscuro en la luz. Todos los seres naturales, en cuanto tales, "tienen un nuevo ser en el fundamento", son seres meramente periféricos en relación con Dios. "Sólo el hombre es en Dios, y precisamente por este ser en Dios es capaz de libertad. Es un ser central y, por esto, debe permanecer en el centro. En él se crean todas las cosas, así como Dios sólo por intermedio del hombre admite la naturaleza y la vincula a sí mismo. La naturaleza es el primero o el Antiguo Testamento, puesto que las cosas todavía están fuera del centro y, por tanto, sometidas a la ley. Pero el hombre es el comienzo del Nuevo Testamento, y por él, como intermediario, porque él mismo está unido a Dios, Dios admite a la naturaleza (después de la separación última) y se apodera de ella. El hombre es el salvador de la naturaleza al que tienden todos los modelos de la misma. El Verbo que se cumple en el hombre se presenta en la naturaleza como Verbo oscuro,

profético (aun no del todo expresado). De aquí los presagios, que no encuentran su interpretación en la naturaleza y sólo por el hombre se explican." El misterio del hombre es su libertad que lo coloca en el centro del mundo y mediante la cual él vincula naturaleza y espíritu, real e ideal, tinieblas y luz. La libertad sólo existe cuando dos reinos chocan entre sí, cuando dos formas del destino luchan entre sí. Es el poder del superior y más fuerte sobre el inferior y oscuro. Pero el ser que en la esfera del último representa el primero y lo hace vencer, es el ser libre. El hombre no es libre porque sea un ser natural, ni tampoco por ser un ser espiritual, sino por estar metido en medio de ambos, no agotándose en ninguno de los dos y, sin embargo, participando de los dos.

6. La filosofía de la mitología y de la revelación

En los comienzos de la filosofía de la religión de 1804 se lleva a cabo en el pensamiento de Schelling un lento abandono progresivo de su ideal, expuesto en la filosofía de la identidad, de un puro sistema racional. El racionalismo de sus filosofemas hasta ese momento le aparece cada vez más en una luz meramente negativa, y cada vez más se destaca con claridad el pensamiento de que tiene que buscar en otra parte la plena verdad filosófica, más allá de los límites de la razón humana. Ahora bien, el pensamiento religioso de todos los tiempos ha alentado esta búsqueda y ha creído encontrar la verdad única tocante a las últimas preguntas relativas a la existencia humana, en una experiencia que, rebasando todo pensamiento y todo saber, consiste en un inmediato presentarse de la esencia última de todas las cosas, es decir, en la revelación. Ahora bien, si la revelación es realmente aquello por lo que la toma el espíritu creyente, se le abre a la filosofía la única posibilidad existente de aprehen-

der positivamente la esencia última de las cosas, a la que también se endereza únicamente todo el esfuerzo de la razón, pero cuya realidad le queda eternamente cerrada. Así, paulatinamente, Schelling en la quietud de su largo retiro llega a una convicción que es la perfecta transformación y transmutación de todos los valores de su ideología anterior. La filosofía racional, cuya cima era el sistema de la identidad, significa para él una simple "filosofía negativa", que por cierto es necesaria, pero no dice la última palabra. Su complemento y consumación es su compañera, la filosofía de la revelación. Sólo ésta es realmente "filosofía positiva". Sus documentos no pueden ser más que los de la religión positiva. El todo de la filosofía se expone de este modo, como sistema doble de filosofía negativa y positiva.

La alta estimación hacia la religión positiva que se expresa en esta disposición de ánimo, de ningún modo está únicamente limitada para Schelling al cristianismo, que significa para él sólo el fenómeno religioso supremo y definitivo. Pero, en general, la revelación se da en toda religión, tanto en la monoteísta como en la politeísta. La historia de las religiones no es más que la revelación progresiva de Dios. Por esto la rica mitología de los pueblos precristianos no es, por ejemplo, el producto de una fantasía libre o de una vana superstición, sino un contenido en el fondo unitario pero que varía históricamente en diversas formas fenoménicas, en una palabra: el mismo contenido que tiene toda religión verdadera. No hay otro contenido de la revelación que este contenido inagotable. Por esto a la "filosofía positiva" le incumbe la tarea histórica de apreciar las expresiones mitológicas de la conciencia religiosa en su contenido positivo. Aquí no se trata de la interpretación racionalista alegórica, u orientada de una manera similar, que se da del mito; los mitologemas no necesitan de interpretación, sólo son explicables por sí mismos. Antes bien, ellos mismos son interpretaciones de aquel contenido único, intuido más o menos oscuramente,

y sólo a él pueden ser referidos. Toda otra referencia es exterior a su esencia, es artificiosa, y, desde el comienzo, es un error. Todo trasplante de nociones extrañas al mito es una desfiguración de su propio sentido. Así como la filosofía de la naturaleza enseñaba que una vida total se extiende a través de todo el universo, la filosofía de la religión enseña que una revelación divina pasa a través de toda religión natural y todo elemento de la mitología es verdadero en su lugar, mientras que "la Verdad", en cuanto tal, sólo se manifiesta en la evolución entera. Así, la tarea de la filosofía positiva tiene que dividirse, a su vez, en "filosofía de la mitología" y filosofía de la "revelación" en sentido estricto. Estos dos miembros forman los capítulos principales del gran ciclo de lecciones que, como obra póstuma, da testimonio del punto de vista de la vejez de Schelling.

Esta obra constituye el gran ensayo de reunir sustancialmente entre sí la fe y el saber. Arranca para esto del doble supuesto básico de que por una parte la religión revelada del Cristianismo, tal como los libros del Nuevo Testamento la contienen, es la pura expresión del hecho religioso originario, que ha asumido en la encarnación de Cristo la forma del hecho histórico, y que, por otra parte, la verdad científica de la razón, en el curso de su investigación, conduce a resultados que encuentran la solución de sus últimos enigmas precisamente en esta religión revelada. Por lo que toca al último supuesto, la filosofía de la libertad, cuyo motivo fundamental y religioso ha conducido a ella, si bien el meollo del Cristianismo, la obra de la redención, queda aquí casi totalmente fuera de consideración. Por el contrario el primer supuesto entraña una manifiesta ruptura con las primeras intuiciones de Schelling. En sus primeros ensayos de historia de la religión que hizo en la Fundación de Tubinga, sostuvo decididamente un método histórico-crítico para la exégesis de la Biblia, y en las *Lecciones acerca del método del estudio universitario* (1802-3) señala, en este sentido, el

camino a la ciencia teológica. Desde aquellas sugerencias habían pasado diez años. Había nacido la ciencia de la crítica bíblica y se había desplazado en el centro del interés teológico, y la cabeza directiva de la nueva dirección, D. F. Strauss, se había apoyado precisamente en aquellas sugerencias del joven Schelling. Ahora bien, el Schelling de la vejez permanecía extraño a todo esto, negándolo e inclusive desdeñándolo con menosprecio. La consecuencia fue que su filosofía de la revelación que otrora había sido esperada muy ansiosamente por muchos, cuando se la publicó no ejerció ningún influjo. Llegó con una generación de atraso y fue anticuada antes de que hubiera podido ejercer influjo.

La filosofía positiva y la negativa, la razón y la revelación, tienen el mismo contenido. Pero la primera muestra en él las formas necesarias del ser, el "qué" universal, la esencia; por el contrario, la última señala su realidad, el "cómo", la existencia. Aquélla se refiere a la *conditio sine qua non*, ésta al acto positivo de creación, o, expresado de un modo leibniciano: aquélla hace racionalmente comprensible la posibilidad; ésta, renunciando a la racionalidad, da la razón suficiente, que es un principio de conveniencia.

El tema de la filosofía racional es la doctrina de las potencias. Se mueve dentro del triple paso de la dialéctica. Las tres potencias originales se relacionan entre sí como negativa y positiva, y positivo-negativa ($-A$, $+A$, $\pm A$), como poder ser, tener que ser, deber ser, o como posibilidad, necesidad y finalidad. Schelling las designa recurriendo a las expresiones platónicas, como ser indeterminado, determinado y que se determina a sí mismo; con Aristóteles, la llama *causa materialis, causa efficiens* y *causa finalis*; con Hegel, ser en sí, ser fuera de sí y ser consigo (el cual es dueño de sí mismo).

Estas potencias son lo que Schelling vuelve a encontrar en todo conocimiento racional como mitológico y revelado. Pero hay una unidad que está por encima de ellas. Aristó-

teles la ha entrevisto en su τί ἦν εἶναι o en el *eidos*, Platón en la Idea o en el logos. Existe con anterioridad a toda escisión de potencias, pero queda oculta al espíritu finito. Sin embargo, ella constituye la esencia del espíritu en general, en tanto éste es la absoluta posición de sí mismo, es decir, la "acción productora" de Fichte. Y en esto el espíritu es semejante a Dios. Su divorcio de Dios no radica en la equiparación con él, sino en la oposición a él, es decir, en el pecado original. El mito de Prometeo muestra esta caída como origen de la divinidad contraria. La meta del proceso que aquí se inicia es la eliminación de este divorcio. El yo del hombre se aprehende como el fin que le es peculiar. Este es su engaño original. El sentido en la marcha gradual de las cosas es más bien el género que, como orden inteligible de las cosas, exige la subordinación del individuo bajo su ley universal. En el Estado esta ley se convierte en poder real y se opone a aquel hecho del desprendimiento. En el Estado el hombre se ve nuevamente incluido en la Razón suprapersonal, históricamente dominante, que él ha negado en cuanto voluntad individual. De aquí que el Estado no sea el producto de un contrato posterior, como pretende Rousseau, sino la forma del orden inteligible mismo que precede al individuo. Lo mismo rige para la sociedad, la virtud y la moralidad en general. La filosofía de la historia persigue este pensamiento a través de las fases temporales de su desarrollo real.

Pero así como le ocurría al yo individual, tampoco el Estado es un fin en sí mismo; sólo es la forma necesaria de la unidad espiritual que encumbra al yo sobre sí mismo. El yo busca en él su camino que lleva a Dios. Busca el mismo camino en el arte, en la ciencia y en la religión. Lo más alto que abraza la razón por estos caminos es la negación que hace el yo de sí mismo en su sometimiento a la voluntad de Dios, al comprobar que Dios, en cuanto lo supramundano, es el bien supremo, la meta y el sentido de la

vida. La unidad que él es está más allá de las potencias. La razón en la superación de sí misma, se invierte, desviándose de las formas limitadas del ser. Encamina el anhelo y el amor del yo personal a la personalidad, que es todo en todo. Este anhelo y amor no es una ley abstracta, ni como tal vale. La ley sólo puede vincular cosas a cosas, sólo la personalidad puede amar a una personalidad. La "religión filosófica" positiva, a la que apunta toda ciencia racional, es la religión del Dios personal, es decir, es aquel verdadero monoteísmo que se cierne a toda conciencia religiosa, aun hasta la conciencia que no se penetra a sí misma y que está mitológicamente sujeta.

Con esto se logra la base para una filosofía de la mitología. Ahora bien, ésta parte del supuesto de que la forma original de toda religión es el monoteísmo. Pero el verdadero monoteísmo no excluye de Dios la pluralidad de las personas. Puesto que todo ente es la revelación de Dios, las tres potencias originales del ente tienen que estar contenidas en él. Sobre esta necesidad descansa la idea de la trinidad que Schelling en ningún modo ve únicamente en el Cristianismo, sino también en el "Trimurti" hindú, así como en los numerosos motivos originales mitológicos de otros pueblos. Pero sobre ella descansa también la posibilidad de todo politeísmo, en cuanto no es una obra urdida y descubierta artificiosamente por el hombre, sino una forma de eterna verdad religiosa. Si Dios apareciera inmediatamente en el curso universal, tal como es, no sólo no habría ninguna diversidad religiosa, sino, en general, ningún mundo diverso de él. La posibilidad de semejante diversidad religiosa reside absolutamente "en un arte divino de simulación". Dios es "un Dios maravilloso", sus vías no son las de la razón humana. Aparece en la tensión de las potencias que recíprocamente se suceden en el mundo. Con todo, la sucesión es su revelación, aunque no la revelación de toda su verdad. La historia de las religiones, como toda historia universal, está llena de esta

tensión y sucesión. Pero también allí donde la unidad es desconocida en la pluralidad, como es el caso de la mitología politeísta, es la misma serie de potencias divinas la que aparece a la conciencia religiosa y cuyo creciente hacerse consciente y muy fraccionada exégesis constituye el proceso teogónico real.

Ahora bien, Schelling, conforme a este programa, trata de probar la relación fundamental de las tres potencias en las mitologías de los pueblos antiguos, y lo hace en la sucesión de los dioses egipcios, Tifón, Osiris y Horus, en la persa de Ahrimán, Ormuzd y Mitra, en la hindú de Brahma, Shiva y Vishnu. La mitología griega, con su sucesión de estirpes divinas, se muestra muy abundante en estos pensamientos. Pero Schelling dedica suma atención a los misterios, cuyo eterno tema es la lucha de la divinidad superior en contra de la inferior, el temporario sometimiento, pasión y muerte de aquélla durante esta lucha, así como el triunfo y resurrección final. Osiris, Mitra y Diónisos son variaciones del mismo motivo. Del modo más profundo cree Schelling comprender los misterios eleusinos. En ellos aparece Diónisos en su triple faz: Zagreus, Baco y Iacco. Como Zagreus habita en el Hades subterráneo, es el que rapta a Perséfona y conjura la cólera de Deméter; como Baco es el hijo de Zeus y Semele, el señor del mundo de la superficie; pero como Iacco es hijo de Deméter, liberador y amo del futuro. En la deidad femenina Deméter, que lleva en su seno el futuro, hay algo que todavía pertenece al antiguo dios: su hija Perséfona, a la que el dios rapta por ese motivo. La reconciliación de Deméter es el tema fundamental de los misterios. Se cumple con el nacimiento de Iacco. En la "caída" de Perséfona, Schelling ve el pecado original del hombre, la obra original que ocurre con entera libertad y, sin embargo, como hado ineludible. El poder de la libertad acarrea la justa indignación, la Némesis; el poder mismo es el que trastorna y enceguece al ser libre, y en el engaño original (Apate) de

este enceguecimiento le sobreviene la desdicha culpable. El contenido último de los misterios lo constituyen la pasión de Dios, bajo la maldición del hado soportada por él mismo, su muerte, su vida después de la muerte y su regreso bajo una forma rejuvenecida y superior. También Perséfona renace como Kore. En Diónisos, que retorna, reside el doble misterio de la inmortalidad y de la religión del futuro. Ambos dependen de aquel motivo que en los misterios es el más oscuro y confuso: las tres figuras o personas del dios, que sucesivamente se alternan, que llevan el mismo nombre y, en el fondo, son de hecho la misma e idéntica divinidad. La superación del mal sólo puede provenir de aquella misma fuente de poder, desde la que tuvo lugar la caída.

La mitología es la revelación imperfecta, fragmentaria, velada. El cristianismo es la "verdad del paganismo", la revelación pura. De aquí que la filosofía de la religión es filosofía del cristianismo. Y así como en la filosofía de la mitología el puesto central corresponde a las divinidades míticas en que se cumple la superación del mal por el bien, así también en la filosofía de la revelación corresponde ese puesto únicamente a la persona de Cristo como mediador y salvador. Su tema esencial y casi único es la cristología en la que la satanología constituye un apéndice en el sentido del problema de la teodicea. Pero así como en un único Dios se repite la Trinidad de potencias, de las cuales sólo una corresponde al "Hijo", en el Hijo se repite una vez más la Trinidad. Su esencia eterna es la de un principio supratemporal, su forma de aparición es la de una personalidad histórica. De acuerdo con esto Schelling distingue en él la preexistencia divina en Dios, la personalidad extradivina y su encarnación en el mundo visible. A ella le corresponden las interpretaciones de los tres evangelios, San Marcos, San Lucas y San Juan. Schelling cree poder atribuir el primero a Pedro, pero el segundo a Pablo. El centro de gravedad de la cristología reside para él en la interpretación de Juan,

en la doctrina de la preexistencia de Cristo como persona premundana y divina, como lo ha consignado en breves e incisivas palabras el prólogo del cuarto evangelio. El misterio de Jesús es el misterio de toda religión. En el hecho de que el Verbo, que en el comienzo es idéntico a Dios y saliendo de él se hace carne, se muestra su verdadera esencia cuyo sentido es la obra de salvación, es decir, lo único que puede contraponerse a la caída del primer hombre. Su acto de abandono y de sacrificio es libre, como también lo son los pecados del hombre. Desdeña el esplendor de Dios que es, por naturaleza, peculiar de él; no considera que sea un robo ser semejante a Dios y, sin embargo, se humilla al someterse como hombre, y por esto es capaz de sustituir ese esplendor por la pasión, muerte y la superación de ambas.

El sentido de la obra de redención remite al problema del mal, cuya interpretación sistemática de 1809 vuelve a aparecer como satanología en la filosofía de la revelación. Satanás no es ni creación de Dios, ni principio original equiparado a él, sino "principio devenido", que supone ya la creación, porque consiste puramente en la resistencia que a ella le ofrece. En él aparece la primera potencia, el ser indeterminado, la posibilidad ilimitada de su reverso negativo, como no-ser, como principio negativo. De aquí su enemistad con respecto al mundo, su carácter en cuanto padre de la mentira y del engaño. En su "poder", en medio de la creación, en cuanto segunda potencia, opera algo de la esencia de la primera potencia que más bien debiera ser superado en ella. De aquí la fuerza de pesadez y de retardo del mal. Esta fuerza, como ya lo enseñó el escrito acerca de la libertad humana, no es un poder autónomo, sino un poder que se sustrae al bien. De aquí que la victoria final no puede escaparle al bien. Satanás sólo es el principio del mal según el querer, no según su acción real. Nadie puede crear el mal, en cuanto tal, ni el mismo Satanás: el poder escamoteado tiene su ley propia. Sin embargo, en cuanto fundador de la

desavenencia y de la contradicción Satanás también es activo en la creación del bien; es el constante incitador y propulsor de la vida humana, el principio del desasosiego que no deja adormecer el proceso de la historia humana. Al ser enemigo de la creación es, no obstante, instrumento de ella. Y "esta es la idea filosófica de Satanás": no puede menos de crear el bien, al querer el mal. Y en tanto que incesantemente trata de crear el mal, aparece su creación como amarga e involuntaria ironía, como la tragicomedia de lo que, de acuerdo con toda su esencia, no tanto es quien seduce y engaña al hombre, como más bien quien eterna e infructuosamente se afana por conseguirlo, es decir, quien se seduce y se engaña a sí mismo.

Así, Satanás, como principio cósmico universal y negativo, se enfrenta al Logos como principio primario y positivo. En esta enemistad, es desde un comienzo el derrotado. Puede herirlo en los talones, pero no impedir que aquél le aplaste la cabeza. La obra de la redención de Jesús es necesariamente una obra de pasión y muerte, porque Satanás es un poder real en el mundo. La reconciliación de Dios sólo es posible si el Logos desciende de su altura, si se sumerge en la condena de la carne y la vence. Pasión y muerte de Cristo no es lo que un racionalismo consecuente tiene que sostener al negar el misterio, no es un acto de injusticia e impotencia divinas. Pues Él y el Padre son lo mismo, pero Satanás, en cuanto principio devenido, es inmanente a su creación. La salvación del mundo por él es su segunda creación, la transformación de su creación. El Logos según el cual se lo ha creado, tiene que morir y perecer en el mundo, para poder resucitar nuevamente en él.

CAPÍTULO IV

LA FILOSOFÍA DE LOS ROMÁNTICOS

1. Vida y pensamiento románticos

Repetidas veces se ha tratado de definir lo que propiamente es el romanticismo, lo que sus iniciadores han querido con su poesía y su filosofía y lo que está a la base de su querer como último motivo intuido y sentido. Pero toda definición es aquí un comienzo discutible. El romanticismo no tiene ni dogma ni principio, ni objetivo ni tarea, nada que pueda darse en un pensamiento definido o en un sistema de conceptos. El romanticismo puro y en cuanto tal, es todo menos filosofía: más próxima de él se encuentra la poesía. Los poetas son sus más puros representantes y los filósofos que siguen sus huellas, como Schelling y Schleiermacher, expresan sólo un fragmento de lo que aquéllos piensan. Este fragmento es muy suficiente, pero de ningún modo es el todo así como un sistema no puede ser la totalidad de una postura vital, es decir, de una concepción del mundo, que en el fondo, es sentimiento cósmico e implica todo un mundo emotivo. Todo pensamiento pertenece al orden de la reflexión, pero aquí se alude a algo no reflexivo. Aunque a menudo la evolución intelectual de los románticos pueda aparecernos como reflexiva, esta reflexión es sólo el medio imperfecto de expresión de aquello por lo que se afanan; el contenido que se trata de expresar es totalmente simple, inmediato, pero precisamente debido a esta inmediatez no

es transportable; es un sentimiento vital de la más peculiar especie, que sólo se puede tener o no tener, pero que no se puede comunicar o no admite comunicación. El poeta puede dejarnos resonar lo que de alguna manera lleva en sí, lo que ya participa de su propia voz interior; el filósofo puede disponer línea por línea en un sistema el edificio intelectual que corresponde a esta voz interior. Pero ambos no pueden ni captar ni darle en sentido propio, tal como se puede captar y dar un bien objetivo-espiritual. Toda comprensión entre un alma y otra equivale aquí a la existente entre los iniciados en un misterio y toda palabra es muerta al oído profano.

El romanticismo es una postura vital de índole propia, y en eso reside la imposibilidad de determinar conceptualmente su esencia. Pero está lejos de agotarse en esta tendencia emocional. Conoce bien la vacilación que existe en la conciencia de lo incomprensible, pero esto es sólo una manifestación de la debilidad del individuo, la impotencia y la conciencia ante la magnitud de la tarea que se cierne ante él. Por detrás de todos los valores sentimentales, tal como la poesía romántica nos la comunica, se hace patente algo sustancial, es decir, un nuevo sentido y contenido de la vida e inclusive una vida misma en un nuevo sentido. Oculta de algún modo en la profundidad del ser propio e inmediatamente intuible en él, se le presenta al romanticismo la solución del eterno enigma del mundo. Este es el punto alrededor del cual para el romántico todo gira, es la raíz del ser, y también la raíz de todo lo valioso. Frente al mundo interior del corazón humano la naturaleza exterior no permanece extraña. Un nuevo sentido de verdad se manifiesta en el reconocimiento anhelante del ser propio en las formas de la variedad cósmica. Un nuevo sentido hacia lo bello y una nueva tarea del arte se enciende en este transparentarse de lo natural. La finitud de las cosas es una ironía y un escamoteo; es decir, la enajenación de la mirada humana en esta finitud es autodesconocimiento o engaño de sí mismo.

Lo infinito no se encuentra más allá de lo finito sino en medio de él, en muy inmediata cercanía, aunque siempre sea inaprensible. La acción del artista consiste en hacer aparecer luminoso lo infinito en lo finito. Su acción es la varita mágica que despierta el espíritu oculto.

Inclusive los valores y objetivos morales se desplazan en el romanticismo. Confinado a sus límites dados, el yo individual tiene tan poco valor, como, de acuerdo con su destino, lo tendría si se agotara en las tareas de la comunidad. Tiene su propia y eterna verdad que debe cumplir, lleva en sí mismo su mundo, su destino. Un individualismo ciego y egoísta no dicta estos pensamientos, sino el sentimiento vital del valor propio de la individualidad humana, del carácter único e irreparable del instante, inclusive de toda la vida humana. A él le pertenece el valor de vivirse a sí mismo, verdaderamente, sin máscara ni mentiras —no indisciplinadamente sino en la disciplina del propio ser real— y el romántico pretende haber encontrado este valor. El cultivo de las relaciones y de la sociedad, con sus diversos valores momentáneos e imponderables, es para él una tarea tan seria como la lucha sacrificada por los objetivos futuros. El trabajo, la acción, la creación espirituales existen tanto aquí como allí y el bien no es siempre lo lejano e inalcanzado.

Y no es lo menos importante la vida religiosa que despierta nuevamente en los románticos. Aunque el espíritu de crítica, inclusive de escarnio, puede albergarse en su círculo, la verdad de su tendencia fundamental no consiste en él. Un sentimiento universal y vital auténtica y verdaderamente vivido es ya en sí religioso, cualesquiera sean las formas con que se hace consciente. El romanticismo en su ser más profundo es afín a la mística y adversario natural de la Ilustración. Se enfrenta apasionada y ardorosamente a la falta de ideas del racionalismo prosaico, a la desespiritualización del mundo realizada mediante "el entendimiento sano del hombre"; su vida es totalmente la de la Idea. Y este es el punto

en que se conecta del modo más estricto con el movimiento filosófico del idealismo alemán. Lo que éste persigue en la especulación y en el sistema conceptual, el romanticismo lo busca directamente en la vida. Lo intelectual, lo comprensible, lo útil, lo práctico, es para él lo irreal, lo sin importancia. La verdadera realidad negada y desconocida por el utilitarismo dominante sólo se encuentra en la vida de la Idea. El escarnio encuentra un objeto diferente: el mundo empequeñecido del "sano entendimiento del hombre" se pone al servicio de la Idea. La ironía del espíritu que reflexiona sobre sí mismo ya no se dirige hacia Dios, sino contra la ridiculez de un mundo sin Dios y sin espíritu. Cuanto más profundamente el romanticismo empieza a entender su propia esencia, tanto más sublime la concibe y tanto más acabadamente se comprende a sí mismo como religión. Este aspecto del espíritu romántico es el que alienta en Fichte durante la época de la transformación interior de su Doctrina de la ciencia; de él ha nacido la crítica negativa de la ilustración en los *Caracteres de la época contemporánea*. Todavía está vivo en Schelling y por cierto durante los mismos años memorables del alto vuelo de la creación filosófica, es decir, los primeros del siglo que comenzaba. Y poderosamente actúa, aunque de manera muy diferente, en Schleiermacher y Hegel.

Puede ponerse en duda que el espíritu del romanticismo haya encontrado su acuñación adecuada en algunos de sus representantes señalados y conspicuos o en una particular obra de ellos. Este espíritu no ha encontrado un poeta de primera magnitud. En general, dentro del reducido círculo de los románticos, falta el espíritu eminente que de una manera soberana y orientadora hubiera acuñado el nuevo contenido en una nueva forma. Las producciones de un Federico Schlegel, Hölderlin, Novalis, claramente delatan el sello de una grandiosa voluntad que en ellos no pudo agotarse del todo. Y esta clara inadecuación es precisamente lo

que en sus poesías más nos aproxima al espíritu peculiar de las cosas. Inclusive el lector actual tiene que prestar a aquellos poetas la congenialidad de la actitud interior si quiere captarla en el sentido de su querer y esencia real. Éstos, por su parte, le conducen siempre hasta el umbral del santuario, pero él mismo tiene que entrar. La poesía fracasa ante lo particular, ante lo inefable, ante lo que justamente constituye su verdadero objeto y lo que únicamente hubiera podido justificar su peculiaridad. Este fracaso más que cualquier éxito posible muestra a la mirada histórica y retrospectiva la existencia y la magnitud de aquello a que se aspiraba.

¿Y qué pasaba con la filosofía? En el círculo de los románticos cada cual era a su modo filósofo. Cada cual dio a sus intuiciones un sello más o menos conceptual. Pero estos ensayos que cada cual hizo sin tomar consejos, no fueron muy claros, tuvieron algo de *dilettante*, que ni pudo subsistir frente a las grandes cuestiones filosóficas de la época y a los cultores señalados y doctos, ni tampoco alcanzó la verdadera magnitud especulativa de lo que en esencia estaba intuido claramente, pero que en la forma, sólo fue presentido oscuramente. No se puede disimular que los intentos filosóficos de los románticos, a pesar de toda su genialidad, son finalmente debilitamientos de sus propias ideas. En imágenes y metáforas atrevidas o en aforismos osados fulgura ocasionalmente algo del verdadero contenido de estas ideas. Pero este fulgurar siempre acontece en los confines de la filosofía y la poesía. En estos confines se mueven con preferencia los románticos, no siempre ventajosamente para ambos dominios. Así ha de entenderse que para ellos la filosofía y la poesía acaban por ser una misma cosa, inclusive, para ellos la filosofía se torna simbólicamente vaga, pero la poesía se lastra intelectual y metafísicamente.

De otra manera ocurre con los filósofos propiamente dichos. Entre ellos Schelling y Schleiermacher están muy pró-

ximos al círculo de los románticos. Ambos reciben de él no sólo incitaciones muy perdurables, sino que acogen en sus sistemas todo el cúmulo de la ideología romántica. A pesar de la distancia para con el círculo estrecho y dentro de ciertos límites lo mismo ocurre con el tardío Fichte y Hegel. Sin embargo, estos filósofos están lejos de ser sin más románticos. La filosofía en su despliegue histórico sigue todavía otras leyes que las del osado y precipitado espíritu de la época. Tiene que sobrellevar tradiciones de una especie particular, tiene que entenderse con creaciones intelectuales de un peso totalmente diferente y de otro contenido problemático. Los grandes idealistas luchan todos, cada uno a su manera, con Kant y con los grandes sistemas de la época anterior. El romanticismo es para ellos sólo un fragmento de su ideología, aunque un fragmento esencial. Como filósofos propiamente dichos del romanticismo sólo podrían pasar con cierta reserva. Más auténticos son el joven Schelling y Schleiermacher y ambos también sólo en cierta medida. Y Hegel, en cuya filosofía del espíritu ciertas honduras del romanticismo encuentran quizás su más grande expresión intelectual, se eleva en su sistema por encima de su época. Es el vocero de una humanidad más amplia, más grande. Pero, al par, se deslizan de su mano muchos de los finos hilos tejidos por los románticos. Él es precisamente filósofo, mas el romanticismo en el fondo no es filosofía.

2. El precursor del romanticismo

Francisco Hemsterhuis —hijo de la Ilustración y, sin embargo, ya su adversario en todos los puntos decisivos— que vivió y actuó en Holanda mucho antes del romanticismo propiamente dicho, fue un espíritu de nueva casta e iniciador de nuevas ideas, pensador hoy olvidado, silencioso y dotado de un alma fina y llena de presentimientos. Fue contempo-

ráneo de Kant; sus diálogos y cartas escritas en francés aparecieron en los años 70 y 80. Su pensamiento filosóficamente cultivado arraiga en la Antigüedad, ante todo en Platón; sus diálogos se desarrollan en Atenas e imitan a los platónicos hasta en la figura de Sócrates e inclusive de Diótima, la sacerdotisa de Mantinea. Herder y Jacobi tuvieron la más profunda admiración por estas obras y Jacobi tradujo algunas de ellas al alemán. Ambos estuvieron manifiestamente bajo su influencia, sin agotar, sin embargo, su contenido filosófico. Más grande y mucho más importante fue la acción que ejerció sobre los románticos. Lo que éstos querían y buscaban, lo encontraron, por así decirlo, proféticamente preformado, inclusive de una manera que correspondía a su sentimiento de forma, es decir, en una vivacidad de dichos y respuestas no conceptual, metafórica, insinuante, que fluctuaba con delicadeza y que jamás llegaba a expresar todo hasta el fin. En particular esto rige para el diólogo *Sophyle ou de la philosophie* de 1778, *Aristée ou de la divinité*, *Alexis ou de l'âge d'or*, de 1787, *Simon ou des facultés de l'âme*. Para una apreciación de la filosofía del romanticismo es indispensable prestar alguna atención a estas obras.

Hemsterhuis es, en el fondo, místico. Su vivencia cósmica es religiosa. La individuación de las cosas no es lo último; a través de la diversidad la recorre un vínculo, una unidad, un orden y una armonía que es el verdadero objeto de la aprehensión del mundo y en ella intuimos lo que hay de divino en el universo. Para él este pensamiento se enlaza con el ideal de humanidad de la Ilustración, con el pensamiento de la fraternidad y filantropía universales y Venus Urania tiene que salirse de su trono para predicar este ideal. Pero esto es sólo un punto de partida, la unidad es lo primario; el amor sólo es la orientación que lleva a ella. Todas las cosas finitas y todos los seres animados llevan en sí mismos el ser de ella. No es su cualidad la que constituye su esencia, sino que es ésta la que la constituye. Toda determinación par-

ticular mana de una fuente más profunda; todo aislamiento e individuación arraigan en la gran conexión del todo; no tiene ningún ser para sí: lo fragmentario es ilusión; en sí sólo existe el todo, el orden, la armonía, y vivir en ella significa vivir su verdadera esencia. Todas las cosas que son tienen en común esta "fuerza de ser", esta constitución primaria de la esencia; "por consiguiente, todas las cosas que coexisten pueden producir el más bello orden para un ser que conoce perfectamente las esencias de las cosas en las que nosotros sólo percibimos figura y color". El orden es la esencia común que confiere cualidades, no se constituye de lo particular, sino que lo particular surge en él y por él. El orden es "la disposición de las partes que constituyen un todo determinado". En un sector limitado el espíritu sólo puede encontrar orden y armonía limitada. De otra manera ocurre en el universo en cuanto tal, el cual es "un todo absoluto, infinitamente determinado", una obra de la energía omnipotente; "existe por sí mismo, está compuesto de partes que no lo constituyen mediante sus cualidades, sino por sus esencias interiores". Por esto es imposible el desorden en el universo. Pero este orden no se puede percibir tal como se perciben las cosas y las cualidades. De aquí que tampoco se pueda justificar a Dios, como lo hace la teodicea de todos los tiempos, apelando a él, sino que, al contrario, sólo se lo justifica mediante una conciencia inmediata de Dios.

La naturaleza no se agota en la materialidad. No sólo el mundo espiritual es inmaterial, sino que lo es ya la esencia del mundo material. El universo es un ser viviente, y su vida es anímica. La unidad, el orden y la armonía arraigan en el alma del mundo. Existe una eterna exigencia de vivir el mundo en su unidad y vitalidad, de participar de él en su valor y sentido, un anhelo que eleva sus deseos hasta identificarse con el ser primordial. Esta existencia no es utópica; en cuanto seres anímicos somos afines a la unidad viviente y hay un poder en el hombre de apoderarse de

ella, es decir, de cerciorarse de esa afinidad. "Me parece, Aristea, que una vez que el hombre, sea por su trabajo o mediante los dones de su naturaleza, ha logrado elevar aquellas capacidades —que sabemos que existen en él— a una perfecta armonía, entonces comienzan a desarrollarse otras hasta ahora desconocidas y comienza a acrecentarse su semejanza esencial con Dios, de manera que parece revelarse en él una sombra de la omnipotencia divina."

Hasta aquí la mística de Hemsterhuis no muestra ningún nuevo rasgo esencial con respecto a las formas más antiguas de ella. En oposición a la ilustración naturalista el hecho de que el mundo sea más que materia podría ser digno de una particular demostración y advertencia. Mas esta idea no es nueva, como tampoco se eleva sobre el acervo de la filosofía conocido desde hace mucho la tesis de que hay una aprehensión inmediata y espiritual de lo espiritual. Pero es otra la impresión que causa esta doctrina cuando se persigue de más cerca la idea de las *facultés de l'âme*, cuando se entiende cómo es el mundo espiritual y de qué manera se lo intuye. Pues este mundo es para Hemsterhuis el "moral", es decir, el mundo del *ethos*, del bien y de los valores vitales. Su mística no rebasa el mundo real; la elevación sobre la materia no es para él huida del mundo, sino precisamente un permanecer dentro de él, inclusive es el apoderarse propiamente dicho del mundo, es decir, la auténtica entrega a él, el dejarse absorber en él. Pues lo que aquellas facultades superiores del alma humana revelan cuando las inferiores han logrado la armonía, no es un más allá producto de una ficción intelectual o de un anhelo religioso y abstracto, sino que es el mismo mundo que el hombre ingenuo de una manera errónea sólo otea en su aspecto material, es decir, en su aspecto más bajo y pobre. Este mismo mundo es mucho más rico y mucho más grande que lo que puede presentir el entendimiento apegado a las cosas materiales. Una riqueza infinita se le abre al alma más allá de lo material, un mundo de un

orden, es decir, un mundo en que todo tiene valor y sentido. Tal es el meollo de esta doctrina que afirma que el hombre tiene una facultad anímica que está vuelta a la esencia de lo bueno y de lo bello, un *organe, qui est tourné vers les choses divines, como l'oeil est tourné vers la lumière.*

El hecho de que poseamos algo así como un *organe morale*, no es en sí mismo, por cierto, ningún motivo nuevo. Pero no se trata de equiparar, por ejemplo, el órgano moral de Hemsterhuis con la conciencia moral. También es conciencia moral; es lo que da al hombre la semejanza con Dios en lo tocante al saber del bien y del mal prometido por la serpiente, lo que constituye aquella misteriosa conciencia moral ingenua del corazón que consiste en reconocer el bien y repudiar el mal. Pero es más que eso: es la clave de todo un mundo, de más contenido y más rico que el de las cosas. Y Hemsterhuis hace hincapié en el descubrimiento de este mundo y no en lo moral en cuanto tal.

En el escrito acerca de las *facultés de l'âme* el órgano moral es puesto en la misma línea que las otras "facultades del alma", que la vida impulsiva, la imaginación y el intelecto. Cada una de éstas tiene su propia esfera que él revela, pero la del órgano moral está edificada sobre la de las otras, es decir, es una esfera ideal, a la que corresponde la misma realidad que aquéllas. Es una esfera de esencias (*essences*). Todo cuanto las facultades inferiores tocan por el lado del ser y de la cualidad, el sentido moral capta por el lado de su esencia interior, es decir, de su destino oculto, que es siempre infinitamente mucho más de lo que se refleja en el mero carácter del ser. De aquí proviene la superioridad en riqueza y plenitud que existe en el reino del sentido moral. La capacidad maravillosa de escudriñar en este mundo, de participar en él y en la vida de él todavía no está desarrollada en nosotros los hombres de la actualidad, porque había permanecido hasta ahora oculta en su autonomía y estaba abandonada a sí misma. Pero es susceptible de desarrollo,

y desarrollarla conscientemente, convertirla en el elemento rector de nuestra vida, es la tarea del ser moral en nosotros. Pues no se agota en la recepción pasiva, es decir, en padecer sentimientos; en ella arraigan también el amor y el odio, en ella anidan el anhelo, la venganza, la compasión y el rencor. Pero también es un órgano del juicio; interviene de modo que modifica lo real, crea su mundo de acuerdo con sus propias normas y completa lo dado en el sentido de un orden superior, no de acuerdo con un principio abstracto de unidad, es decir, con una ley simple y expresable, sino de acuerdo con el criterio de una diversidad de esencias intuidas y sentidas. "Dulcifica, da impulso, sosiega, elabora lo que siente, lo mismo que el entendimiento trabaja con las ideas que le ofrece la imaginación." El sabio vive en esta labor profundamente interior, vive en el mundo de las ideas. Hemsterhuis no se afana por describir la "riqueza resplandeciente" de este mundo, es la riqueza del alma misma tal como sólo se despliega en el hombre, "cuyo órgano moral ha alcanzado su entera sensibilidad y su total perfección". En el alma de semejante hombre "se muestra, al par, la suprema virtud y la verdadera sabiduría". "Esta alma, oh Sócrates, es la más rica, cuya idea podemos intuir en nuestro estado presente."

El hombre todavía no es lo que puede ser y lo que es de acuerdo con su destino interior: el que ve todo, el que es sensible a todo, el que es receptivo a todo, el que todo aprecia y goza. Vive como un extraño en el paraíso del mundo que, sin embargo, según su esencia, es el suyo. Está rodeado de belleza y de eterno valor, pero no participa de ellos. La armonía de sus facultades tiene que conducirle a ello. Tiene que perfeccionarlas; tiene que distinguir con claridad el ser ideal, así como sus sentidos distinguen las cosas. Este platonismo consciente no es como el de la ciencia: la visión interior de la "riqueza maravillosa" del mundo no es propia de un entendimiento cultivado. Un ser existente puede tener infinitas faces, ninguna de las cuales quizás esté vuelta a

nuestros órganos. ¿Qué sabemos del ser en sí de las cosas? Justamente es el entendimiento quien, con razón, nos hace escépticos. Su papel es la búsqueda infinita, la eterna insatisfacción. Pero el reino de las ideas reside muy próximo y es inmediatamente aprehensible en lo más íntimo del alma. Tenemos que volver a ser nuevamente sencillos como los niños, colmados de un confiado abandono a lo que se nos revela simple y espontáneamente. La filosofía está bajo el signo de la sentencia délfica: "conócete a ti mismo". Los sistemas filosóficos, tales como el entendimiento los construye, actúan como si hubiera una verdad diferente sobre el mundo uno e idéntico; cada uno de ellos elimina al otro, y sólo se apega a una faz del mundo. La verdadera filosofía no es tarea del individuo o de una secta; es una sencilla certeza, pero suprainindividual. "Mi filosofía es la de los niños, es la de Sócrates, la que se encuentra en el fondo de nuestro corazón, de nuestras almas, cuando nos tomamos el trabajo de escudriñar en ellas." Su órgano es el verdadero demonio, el órgano del ser espiritual.

La pura vida sentimental es un reflejo de las ideas eternas. Una profunda necesidad la vincula a leyes eternas, tal como ocurre con el ser de la naturaleza material. Pero son otras leyes, y en la intuición de estas leyes se consuma el destino del hombre. El alma es el reflejo de este ser supremo, del mismo modo que sus funciones inferiores son el reflejo del ser inferior. Su vida en la idea es una vida de felicidad, una vida de entrega y de contento. Pero no en virtud de la felicidad y del contento busca el sabio esta vida, sino por la cosa misma, por la perfección. Pues sólo en el alma que participa del sentido y riqueza del mundo se consuma el ser finito. Amor intelectual es esta participación, un tener contacto con los finos hilos del orden esencial que todo vinculan. Un callado advertir, un aguzar el órgano moral. Quizás sea por desconocimiento de los alcances de su propio pensamiento que Hemsterhuis entiende esta actitud como moral y su vehículo

como "órgano moral". Moralidad, en el sentido común, es algo mucho más estrecho. Se alude a un sabio sentir, que se propaga a todos los valores espirituales y que se hace totalmente evidente en el rico conjunto de los valores estéticos. Éstos no comienzan para él únicamente con la creación artística; en el mundo todo está henchido de ellos, toda cosa, todo ser viviente y todo ser humano dotado de alma es, según su esencia, soporte de una belleza de la más peculiar índole, pues a través de los límites de su existencia finita resplandece eterna e inmarcesible la idea de que participa. Y esta variedad de lo bello, que en cada individuo es diferente, constituye precisamente la esfera de la "riqueza" en la que a sabiendas el hombre está llamado a vivir. El órgano moral es el órgano universal del ser ideal.

El dominio de esta "riqueza resplandeciente" no es una trascendencia que tienda al más allá en sentido religioso, sino en el sentido de la idea platónica. En medio del más acá vinculado a la tierra existe un camino transitable para alcanzarla. Existe una "virtud suprema" que está por encima de todos los valores morales tradicionales, un comportamiento interior de la armonía, una vida que se consagra al sentimiento de la unidad y del todo. No está confinada al hacer ni tampoco a una intención determinada para con este o aquel prójimo; sino que toda acción y toda intención fluyen únicamente de ella con la legalidad de una deducción rigurosa.

Impone al alma exigencias supremas, pero descubre el más profundo sentido de la vida. Y quien vive y actúa del sentimiento de este sentido, hace que su acción resista a toda medida de valor. La suprema virtud sólo consiste en la "riqueza maravillosa del alma misma", en la nivelación de sus capacidades, es decir en el equilibro de sus órganos. La vida apegada a los sentidos y al objeto de ellos, es decir, a lo natural, es el autodesconocimiento del alma, es la eterna fatalidad. El órgano superior es el que la libera al conducirla

al dominio de lo ideal. Mediante su poder se torna inmediata nuestra relación con lo divino: el universo se nos muestra en la pluralidad de sus aspectos que otrora dormitaban para nosotros todavía en la nada, es decir, se desarrolla el magno espectáculo de la abundancia del alma humana.

Una alegoría singular, tomada de una teoría hoy olvidada, cierra este ciclo del pensamiento. El sol en su nacimiento es oscuro, una negra corteza de ganga lo rodea; pero la violencia de su fuego interior rompe la corteza y de ese modo se convierte en el curso de los tiempos en una estrella radiante, como la que es hoy. Este es para Hemsterhuis el "símbolo más perfecto del alma humana" en el momento en que logra descubrir la actividad de su sublime fundamento primordial. La suprema tarea del hombre consiste en asemejarse en esto al sol, salirse del capullo, hacer volar su cáscara oscura y llegar a ser tan luminoso como él.

Lo que Hemsterhuis con presentimiento intuye, lo que en él irrumpe a través de un fárrago de prejuicios inhibitorios, condicionados por la época, y mediante imágenes y alegorías se va abriendo paso dificultosamente hacia la luz de la conciencia, es la auténtica vida del romanticismo. Es el descubrimiento de toda una esfera de valores vitales y, resplandeciendo a través de ella, un nuevo tipo de conciencia del todo-unidad; un nuevo y más profundo sentimiento hacia la naturaleza, una nueva y más rica moralidad; una nueva y más libre aspiración hacia Dios y una nueva vida en la riqueza infinita de la belleza. El entusiasmo platónico por la idea renace nuevamente en él no de la teoría sino de los impulsos vitales más íntimos y menos falsificados. Así, no es extraño que esta filosofía diera alas a aquellos espíritus de la época que surgían, los cuales llevaban consigo estos impulsos vitales. El sentido de esta doctrina es que todo lo que había en ellos de callado anhelo y de santo impulso de creación era atraído poderosamente hacia sí. Nada extraño tampoco que hubiera en primera línea un círculo de poetas en que esta

teoría anidaba. Es el espíritu de una estética general del universo que se expresa aquí ingenuamente, mas no obstante consciente de su objetivo, en las formas tradicionales del filosofar antiguo y moderno. Pero esta filosofía no es ni un sistema intelectual ni tampoco pura poesía: es un presentimiento místico, una anticipación genial, es una modesta confesión de la vida, libre de formas y contenidos. Y esta falta de compromisos, es decir, este carácter de confesión lleno de vida, constituye lo que cautiva, lo que convence y lo que atrae en ella. La fertilidad de las ideas de Hemsterhuis consiste en que deja a cargo de la nueva y joven generación que se iniciaba el trabajo peculiar de sacar sus consecuencias y de pensarlas hasta el fin.

Desde el punto de vista cronológico Hemsterhuis no pertenece ni al romanticismo ni al capítulo de la filosofía de que nos vamos a ocupar. Pero espiritualmente pertenece a ellos. Sin embargo, su significación no se agota por el hecho de pertenecer espiritualmente a ellos. Y nosotros, que en la actualidad estamos en los comienzos de una pura ética del valor, sentimos a través de su pensamiento por demás vacilante e insinuante algo profundamente afín. Sólo es menester sustituir el concepto actual de valor por lo que él llama Idea o esencia (*essence*), para que todo su sistema logre de golpe una firme base. La riqueza estructural que intuye, y cuya profusión lo eleva al más alto entusiasmo, es una pura diversidad de valor. Claramente concibe el mundo ideal del bien y de lo bello, es decir, el de la ética y de la estética, entendidas como una plenitud de eternos contenidos que existen en sí; con claridad sabe distinguir sus esferas del mundo de lo real y de lo material, sin apartarlas totalmente de este último. Pero en esta consciente elevación sobre lo real le falta el riguroso método filosófico que eleva todo a aquella claridad y distinción exigida por Descartes, cuya necesidad él mismo siente con plena conciencia. Hemsterhuis no sólo es el precursor del romanticismo, sino, por encima de él, lo es

de la filosofía de los valores que florece a comienzos del siglo XX. En este sentido ha sido hasta ahora ni agotado ni menos aun apreciado. Pero no puede olvidarse que si hoy concebimos a los poetas románticos y a Schleiermacher como representantes de la intuición anticipadora del valor, es más bien Hemsterhuis, mediante su callada y profética sumersión en el reino de los valores, quien los iluminó y los llevó al pensamiento más lúcido.

3. Federico Schlegel

El romanticismo está indisolublemente vinculado a la filosofía de Fichte y de la juventud de Schelling. El reino del alma en su peculiar autonomía, tal como Schlegel, Hölderlin y Novalis lo buscaron, pareció encontrar su precisa acuñación filosófica en la doctrina del yo autónomo, creador de todo. Si, en el fondo, esto pudo ser una mala comprensión de Fichte, es comprensible y de ningún modo infecunda. Según Fichte toda espontaneidad reside en la imaginación productiva y semejante espontaneidad es lo que concibieron los románticos. La creación poética en toda circunstancia arraiga en ella y esta creación es el foco de interés del romanticismo. El hecho de que para Fichte por encima del yo cognoscente se eleve la fuerza activa y la seriedad del trabajo de un trasfondo más profundo, es decir, el yo práctico, desempeña para la peculiaridad del interés romántico un papel sólo subordinado. La forma específica de la vida anímica misma constituye aquí lo esencial: y esta forma es entendida aquí como riqueza inagotable de formas. Ante todo este interés tiende a su propia vida anímica personal; son conscientes de cultivar en ella el soporte de un nuevo contenido de ideas. Pero mediatamente también se lo extiende a toda peculiaridad ajena, inclusive a la de la lejanía histórica. Y así se hace comprensible cómo por el concepto de esta

concentración del yo pudo despertarse el sentido histórico, el sentimiento delicado para la idiosincrasia ajena, para las formas y estructuras de lo espiritual en general. Lo que Leibniz, Herder y Kant sólo concibieron oscuramente, a saber: la idea de una historia de la humanidad como historia del espíritu, estos artistas y propulsores de lo espiritual lo arrojaron a plena luz de la conciencia. Y así se les presentó la tarea, que por cierto no cumplieron, pero que fueron los primeros que la intuyeron con claridad y trataron de resolverla: la tarea de la historia, de la cultura y de la literatura. Sin el poderoso impulso de su propedéutica histórica la filosofía de Hegel hubiese sido imposible. No sólo la Antigüedad despierta para ellos a una nueva vida sino también la Edad Media difamada y escarnecida por la Ilustración. Y, por primera vez, surge el gran cuadro de una conexión espiritual de desarrollo unitario, en que cada grado tiene su propia vida y su propia importancia.

También en Federico Schlegel alienta este sentido histórico, pero no es lo que predomina en él. Para él tampoco es la filosofía lo supremo. Es el romántico típico al colocar al arte de un modo absoluto por encima de cualquier otra forma de lo espiritual. Pero no por esto es un artista nato, pues la reflexión filosófica es demasiado fuerte en él; ella opera destruyendo, disolviendo al artista. Concibe como objetivo vital una feliz unidad de poesía y filosofía, pero no le es dado realizarla. No tiene ni una gran obra maestra, ni ha creado una rigurosa doctrina, pero logra formular expresiones de feliz mordacidad, en cuya paradoja se refleja su osada voluntad y la de sus correligionarios. Estas expresiones, completadas por esbozos de teorías elevadas, se encuentran esparcidas en sus poesías y tratados críticos; los más fecundos son los fragmentos de 1799 y 1800 editados en el *Atheneum*, así como las *Características* y *Críticas* de 1801.

La tendencia que lleva a la metafísica es de cualquier manera profundamente afín al impulso de creación artística;

ambas son una misma cosa en el alma del creador. La poesía es tarea de la fantasía libre, es decir un divino planear sobre lo real; pero la filosofía es aprehensión intelectual, comprensión e intuición de lo real. Sin embargo, ambas se refieren al mismo mundo y reflejan el mismo ser. Tiene que encontrarse en ellas mismas el punto en que se identifican y tiene que haber hombres para los cuales se identifican. Sólo es cuestión de la profundidad de su enraizamiento la de cumplir en sí mismo esta unidad. Dar satisfacción a esta exigencia es el anhelo de Schlegel, pero él bien sabe que sólo son "imágenes de la verdad incomprensible" las que él logra. Siente este anhelo como una especie de religión, es decir, como una tendencia a la infinitud, pues lo infinito es el objeto común del arte y de la filosofía. Pero ambos trabajan con medios de finitud, aunque son medios fundamentalmente diferentes. Por tanto trabajan en común en una misma tarea. Lo infinito, no en sí sino en lo finito e identificado con él, es la esencia de lo bello que crea el artista, pero no menos es la esencia de lo verdadero que busca el filósofo. La finitud y la infinitud, tomadas estáticamente, como ser fijo, se hallan eternamente separadas. Pero si se las refiere a la movilidad y a la vivacidad, su identidad no es ningún contrasentido y no es utópica la aspiración del espíritu humano a su mutua compenetración. Según su esencia, la vida es al mismo tiempo, lo infinito y lo finito, lo eterno y lo temporal. En lo profundo es lo inaprehensible, lo inefable; en sus objetivaciones, formas, modos de aparición es lo limitado, lo efímero. Que la vida en su innegable realidad sea en todo momento verdadera es lo que pretende el pensamiento, es lo que aspira a ser el producto plástico del espíritu en sus regiones superiores. En este querer el arte y la filosofía están como polos opuestos que mantienen fija la balanza, formando en su equilibrio un todo indiviso, "eternamente vinculado, aunque raramente reunido". Pues "en el medio se encuentran sus direcciones diferentes".

Schlegel no es en filosofía ni subjetivista ni relativista como a menudo se le ha reprochado. Concibe la filosofía como algo absoluto, supraindividual. "En las expresiones 'su filosofía', 'mi filosofía' siempre se recuerda la frase de Natán: ¿a quién pertenece Dios? ¿Qué clase de Dios es el que pertenece al hombre?" El error de muchos que se titulan filósofos cala más hondo; pretenden demostrar, creen en el principio de contradicción como medio universal de deducción, satisfaciéndose con el sucedáneo que ellos llaman crítica. En realidad, el principio de contradiccion "ni siquiera es el principio de análisis, a saber, del análisis absoluto, que es el único que merece ese nombre". Pero la deducción siempre supone lo que se ha de demostrar. Por tando, éste tiene que ser intuido antes de aquélla. El trabajo peculiar del filósofo es la intuición. "Considerada subjetivamente, la filosofía, como la poesía épica, comienza siempre partiendo del medio." Según el valor la intuición es infinitamente superior a la demostración. La filosofía tiene "estilo categórico", no hipotético. "La intuición intelectual es el imperativo categórico de la teoría." Se invierte la valoración tradicional del bien intelectual: se trata de ocupar el terreno, no del modo como se demuestra su derecho a él; afirmar es más que demostrar. "Si los dos han sido bien realizados es, indiscutiblemente, mucho más difícil afirmar que demostrar. El gran número de demostraciones que, por su forma, son excelentes, existen para principios falaces y prosaicos. Leibniz afirmaba y Wolff demostraba. Baste con lo dicho."

Estas peligrosas teorías son todavía fortalecidas en su tendencia cuando se agrega que la filosofía en modo alguno debe demostrar nada sobre su objeto propio, el Todo. "El universo no se puede ni explicar ni comprender; sólo se puede intuir y revelar"; la esencia de la filosofía contradice el progreso rectilíneo; tiene estructura cíclica. Todo en ella es, al par, primero y último. El "comienzo que arranca del medio" no es metáfora, sino método. El objeto del filósofo

es siempre integral y de conjunto, y cualquier desgarramiento que aquí se haga es artificioso. Todo penetrar en él penetra en medio de él o no penetra de ningún modo. La conexión es interior, todo retorna a sí mismo. Y en este concepto de filosofía cíclica se encuentran dos características. De una parte se intuyen las conexiones como totalidad y toda inferencia sólo es la exposición dificultosa de lo intuido en la totalidad, pero, de otra parte, se encuentran la noción de que la razón y el objeto todo-unidad de ella, es decir, la esencia de lo subjetivo y de lo objetivo son abrazados precisamente por esta conexión y que la solución del mayor de todos los problemas filosóficos, a saber del problema del punto de vista, está ya supuesta siempre que el pensamiento se eleve a un plano filosófico. Y aquí se encuentra el punto en que la cosmovisión peculiar de Schlegel se arraiga metafísicamente y se demuestra en sí misma como realismo místico. "La filosofía es una elipsis, el centro al que ahora estamos próximos es la ley propia de la razón. El otro es la idea del universo en el cual la filosofía confina con la religión." En este pensamiento hay algo que se advierte en Hegel, algo que se puede entender más perfectamente en el sentido del último sistema de Hegel. La razón comienza consigo misma, permanece filosofando eternamente consigo misma; sin embargo, en los hilos que ella persigue como los suyos, se encuentra también encapullado su pareja y objeto eterno, el mundo. Su polo opuesto no está fuera de ella, pero tampoco no está en ella en el sentido usual del idealismo. La filosofía es la tensión de ambos opuestos pero jamás se conoce a partir de esta su totalidad. Se convierte en religión, en visión mística y en saberse uno con el todo. El gran problema que le surge a la filosofía por esta intuición rebasa todo poder humano-subjetivo. Es utópico que una mente particular abarque o lleve a cabo totalmente la filosofía. Para el individuo ella sigue siendo Idea. Como aproximación a ella Schlegel concibe el ideal platónico de la filosofía en común. La filo-

sofía también exteriormente tiene que ser cíclica, tiene que abarcar el círculo de los que filosofan y vincularlos íntimamente en la unidad de sus ideas. Harto se ha ridiculizado la "synfilosofía" de los románticos en que no ha faltado en las reclamaciones dirigidas a ellos el propio testimonio irónico de que efectivamente más equivaldría a un "synholgazanear". Sin embargo, no por esto se elimina la idea del synfilosofar. En verdad, al estrecho círculo de los románticos le faltaba una mente sistemática y Schlegel sabía que no la poseía. Pero la idea de la búsqueda filosófica en común es llevada aquí a una altura tan representativa como la existente en las antiguas escuelas filosóficas de la época clásica; y todavía hoy rastreamos en las ediciones de la época del *Athenaeum* —donde tenemos dificultades en distinguir hasta en los pormenores cuál fragmento pertenece a Schleiermacher, a Schlegel o a Novalis— la desaparición de la persona detrás del pensamiento, el desvanecerse de lo mío y lo tuyo espiritual.

Hasta aquí las ideas de Schlegel presentan un carácter puramente positivo. Es únicamente el principio de la ironía el que lleva dentro el garfio, el elemento disolvente. Reconoce en la doctrina de Fichte que ella nunca es meramente filosofía, sino, al par, filosofía de la filosofía. El pensamiento filosófico, por encima de todos los objetos particulares, inclusive por encima del universo, tanto material como espiritual, se pone a sí mismo por objeto. Y aquí está el punto en que se vuelve atrás, pues se vuelve hacia lo subjetivo. El filósofo mismo es también "un fenómeno filosófico interesante". Mientras filosofa, es objeto de su propia burla, es decir, de su ironía. La peligrosa afinidad entre el pensamiento filosófico y la burla, que por su forma tiene su fundamento en la esencia de la paradoja, induce a Schlegel a un rodeo que por cierto opera en él como una especie de sucedáneo de la vena sistemática que le faltaba. En la poesía es para él la ironía la autoeliminación del artista en su arte. Por cierto allí donde el artista no es capaz de permanecer

a una altura semejante, a saber, en cuanto la obra no presenta la dimensión valiosa de la magnitud interior, la ironía, también en la poesía, se convierte en la autonegación de la cosa. Schlegel mismo en sus poesías es la mejor prueba de esto. Pero en la filosofía, cuya esencia es objetiva en sí, esta misma ironía involuntariamente aproxima el pensamiento, junto con todo su contenido, al carácter de la "burla". Se convierte en la autodestrucción objetiva.

Sin embargo, no se ha acertado con esto en la esencia de la ironía. El pensamiento filosófico es por naturaleza paradójico. Siempre está en contradicción con el sentido común, le golpea en la cara. Todo pensar es "adivinar"; en filosofía el camino conduce a la ciencia a través del arte. "En inconciencia genial los filósofos, pienso, pueden competir con los poetas." Pero la adivinación se convierte a sí misma en paradoja porque reflexiona sobre sí misma. Schlegel echa de menos esta paradoja en la filosofía. "Sobre ningún objeto filosofan más raramente que sobre la filosofía." La ironía que echa de menos es la burla que vuela por encima del pensamiento concebido, juega con él, permanece suspendido por encima de él. "La ironía es la forma de la paradoja; paradójico es todo lo que es, al par, bueno y grande." No concibe la ironía como aniquilación, sino como cumplimiento, aunque él quiera aniquilar su obra mediante ella. "La filosofía es la patria propiamente dicha de la ironía, que se podría definir como belleza lógica." Aquí se ve con claridad cuál es para él el supremo punto de vista del valor de la filosofía; no es la verdad, ni el conocer, sino la belleza. De aquí la identidad mística de filosofía y poesía. Un juego genial sin igual que el pensamiento efectúa consigo mismo es el florecimiento supremo del espíritu. Toda labor espiritual se cumple en virtud de ese juego. El Sócrates platónico logra, para él, visto desde aquí, una significación simbólica elevada a lo eterno y absoluto. "La ironía socrática es la única ficción absolutamente involuntaria y, sin embargo,

absolutamente reflexiva. Es igualmente imposible desconocerla y traicionarla. Aun según propia confesión, sigue siendo un misterio para quien no la posee. No debe engañar más que a los que la tienen por engaño y o se alegran de la soberana picardía de jugar con todo o se enfadan al sospechar que ellos se encuentran también comprendidos en él. En ella todo es juego y todo seriedad, todo debe ser claro y todo profundamente ficticio. Contiene y suscita un sentimiento por el conflicto irreductible entre lo incondicionado y lo condicionado, por la imposibilidad y la necesidad de una perfecta comunicación. Es la más libre de todas las licencias, pues mediante ella se salta por encima de sí mismo; y, sin embargo, también es la más legal, pues es incondicionadamente necesaria."*

De este modo se logra una cierta justificación cuando Schlegel concede a la categoría de la burla una amplia posición, inclusive directriz en filosofía. Si el pensamiento fuera adecuado a la magnitud de su objeto (lo incondicionado), este procedimiento no sería más que una broma pesada. Pero no es así. Schlegel está profundamente convencido de la inefabilidad e inaprensibilidad mística de todo cuanto es objeto último y peculiar del pensamiento. Y así, la burla, con la cual el pensamiento por último se ironiza a sí mismo, es decir, se elimina, es la profunda confesión justificada y grandiosa de la propia impotencia. Y de esta manera se rehabilita de rechazo lo irracional reducido y desfigurado por el pensamiento. Es un acercarse para tocar presintiendo lo inaproximable, el salto del pensamiento en el vacío, que por cierto jamás lleva a tierra firme, pero implica una conciencia inmediata de esta tierra firme, a saber: de lo únicamente real, mientras el pensamiento se abandona conscientemente a sí

* Estos fragmentos, aquí no transcriptos integramente, aparecieron en el periódico *Lyceum der schönen Künste* (Liceo de las Bellas artes) con el título de *Kritische Fragmente* (Fragmentos críticos) en Berlín en 1797. *(N. del T.)*

mismo. La forma de este abandonarse a sí mismo es la ironía, la burla, el reírse de sí mismo.

Schlegel es totalmente sincero cuando considera a Fichte como el maestro de la burla, inclusive cuando tiene a Kant por burlón — lo que ya no se comprueba muy bien, porque los cantores populares *, es decir, los kantianos, lo han "canturreado". La burla es una categoría *sui generis* propia de toda verdadera grandeza, y hasta un criterio de valor de lo grande; ocurre con ella como con las perlas y piedras preciosas: "el valor asciende de un modo totalmente desproporcionado a la magnitud". Se puede entresacar de los fragmentos de Schlegel toda un filosofía de la burla; y de ella —no inversamente— puede lograrse el sentido propio de su muy controvertida ironía. No puede caracterizarse a la burla por lo cómico, ni menos por el humor. Ella es aquella forma de lo espiritual que subsiste cuando las demás son insuficientes. Es la conciencia de esta insuficiencia. De aquí también el carácter en apariencia puramente formal de ella, es decir, la insuficiencia del contenido. En ella el espíritu conoce su insuficiencia, mas la confesión del vacío la salva trascendiendo la insuficiencia. En ella se trata del ser y del no-ser; adoptando el ser la forma del no-ser. "La burla es la manifestación, es decir, el destello exterior de la fantasía." De aquí su divinidad y su semejanza con la mística. Y nada es más burlón y grotesco que la antigua mitología y el cristianismo, lo que explica por qué son tan místicos. Es un nuevo sentido el que aquí se asigna a la burla, así como el antiguo sentido que se le restituye a la ironía. En este sentido, ambas son elementos de la poesía y de la filosofía, y —por frívolo que parezca— de la religión. Pero esto no signi-

* Este pasaje de Hartmann es difícil de comprender si no se tiene presente el fragmento 220 del *Atheneum* que, entre otras cosas, dice: "sucede con las ideas como con las melodías preferidas. Los kantianos, canturreándolas (se entiende, las ideas de Kant) las han matado; razón por la cual fácilmente se lo puede desconocer y tener por menos burlón de lo que es". Consúltese también el fragmento 322. *(N. del T.)*

fica que la filosofía sea burla y la religión ironía, sino que tanto burla como ironía son, en su esencia, profundamente filosóficas y religiosas.

Tales y semejantes paradojas hacen la impresión de un juego desaprensivo, como la risa del artista ante la seriedad y gravedad de los filósofos. Si Schlegel hubiera logrado crear un sistema que hubiese satisfecho las exigencias de la "filosofía cíclica" a nadie se le hubiera ocurrido hacerle este reproche. Pero la filosofía cíclica formuló exigencias que no sólo él sino ninguno pudo ser capaz de satisfacerlas. Supuso la universalidad de la formación espiritual, la síntesis de historia y sistemática, exigió la ampliación de la intuición intelectual de Fichte a todas las formas de aparición del espíritu, exigió la evaluación y la inclusión del bien histórico en el horizonte del pensamiento filosófico, labor que más tarde trató de cumplir la fenomenología de Hegel. La idea de universalidad fue más fácil de captar que de llevar a cabo. Es muy comprensible que la naturaleza de Schlegel, más artística que filosófica, encontrara aquí muy pronto sus límites. No obstante, como quisiera permanecer fiel a la idea, necesitó de un medio estilístico que solucionara el problema a pesar de su fracaso personal. Es lo que cumplió la ironía. Schlegel no pertenece a aquellos pensadores no sistemáticos que hacen una virtud de su incapacidad de sistema. Defiende la idea de sistema, la considera como necesidad, pero en lo que toca a su persona se entrega derrotado a ella. La gran filosofía del espíritu que concibe, queda como desiderátum. Y el entusiasmo por este desiderátum es lo que lo convierte en burla, en ridiculización de su poder real que permanece lamentablemente insuficiente. Y así le queda la "alegría de la soberana picardía de jugar con todo".

Más conocidas que sus ideas sobre la esencia de la filosofía han llegado a ser las que se refieren a la esencia del arte. Schlegel estaba aquí en su elemento; su pensamiento tenía el sentido de una justificación de aquella poesía que

se le antojaba como la que renacía en el romanticismo. El poeta romántico no ha de desaparecer tras su obra como el clásico; debe también estar en ella junto con toda su peculiaridad personal; y el lector debe seguirle los rastros a través de la poesía, es decir, debe sentir el aleteo de su espíritu en cuanto tal. La objetividad de la obra no es lo último y lo supremo, sino el genio creador. El artista tiene que reflexionar en sí mismo, tiene que ser constantemente el filósofo de su arte. Debe tener un saber acerca de los procesos que se desarrollan en él. Pero precisamente este saber tiene sus límites en el profundo misterio de la creación artística. Su autoconciencia filosófica es lo que le instruye que es más que lo que él es capaz de ver en sí mismo. La penetración de sí mismo en virtud del pensamiento no se mantiene a la altura del ser del yo penetrado, es decir, del ser artista, pues su hacer real consiste en una síntesis de infinito y finito. La metafísica de su creación consiste en introducir mediante conjuros en la finitud de una obra la infinitud de una idea que le sobrepuja. Su propio ser artista en ningún momento está acabado, siempre surge de este acto metafísico. Y él mismo junto con su yo es la víctima de este milagro. "El artista que no se sacrifica a sí mismo, es un esclavo inútil." Y "el sentido misterioso del sacrificio es la aniquilación de lo finito por ser finito... Todos los artistas son Decios... En la embriaguez de la aniquilación se revela ante todo el sentido de la creación divina". Un mediador es aquel que advierte en sí mismo lo divino y se entrega y se aniquila para anunciar, exponer, comunicar esta divinidad. Así, en el acto de la creación el hacer del artista como mediador es doble; creación de sí mismo y aniquilación de sí mismo. Por tanto, el artista no puede volverse a sí mismo de otra manera que con el acicate de la ironía. Pero por cierto sólo se justifica cuando lo exige el contenido de lo que él mediatiza. La ironía aquí como en la filosofía no es un juego. "Sólo puede ser artista quien tiene una religión, es decir, una visión original de lo

infinito." Si no la tiene, la ironía se convierte en farsa, en un vano mirarse al espejo, peligro al que ni Schlegel ni los demás románticos estaban totalmente sustraídos. El saber acerca del gran medio de la más alta condición del artista los impulsaba a ellos, que precisamente en cuanto artistas no llegaron a realizar lo supremo, a la parodia de sí mismos, al cinismo.

Ninguna expresión es para él demasiado elevada para caracterizar la esencia del artista. Lo que son los hombres entre las demás criaturas de la tierra, son los artistas entre los hombres. "Un artista es quien tiene su centro en sí mismo. Quien carece de él, tiene que elegir fuera de sí un guía y mediador determinado..." El artista cumple una misión particular entre los hombres, les proporciona ese algo central en torno al cual puede girar su vida, sin el cual ella carece de contenido: la Idea. "Pues el hombre no puede estar sin un centro viviente y, si todavía no lo tiene sólo lo puede buscar en un hombre y sólo un hombre y su centro puede excitar y despertar el suyo propio." El artista vive una vida de especie propia, una "vida elevada"; todo un mundo es esta vida de él y un mundo superior al visible. "No hay un mundo más grande que el de los artistas." Y la idea de centro se traslada a lo cósmico. El artista es el mediador de la Idea y de lo infinito; su creación es lo central en la vida común del espíritu de la humanidad; es el que da al hombre la conciencia total mediante la vida de la Idea que él implanta, allende el cambio de los tiempos y de los individuos. "Mediante los artistas la humanidad llega a ser un *único* individuo, al vincular el pasado y el futuro al presente. Son el órgano superior del alma donde se encuentran los espíritus vivientes de toda la humanidad exterior y en el cual, en primer término, opera la humanidad interior."

La faena del artista confina inmediatamente con la religión. "Toda referencia del hombre a lo infinito es religión,

entiendo del hombre en toda la plenitud de su humanidad." Por cierto que no se trata de la faena del matemático cuando incluye en su cálculo el infinito matemático, sino de la actividad del filósofo y del poeta. La poesía y la filosofía desembocan en lo eterno, rematan y tienen su punto de mira en él. Un poeta sin religión es una contradicción en sí mismo. "La religión es el alma del mundo, de la cultura que todo anima, es el cuarto elemento invisible que se agrega a la filosofía, a la moral y a la poesía." Pero este cuarto elemento es de un tipo y peligro especial, asemejándose al fuego que "cuando está sujeto es en silencio omnipresentemente benéfico y sólo por violencia y excitación exterior irrumpe en terrible destrucción". Así como hay una nueva filosofía ideada por Schlegel, también hay una nueva religión. Es una religión de la vida eterna centrada en el más acá, en medio de la vida terrenal, es decir, de la vida de lo infinito en medio de la finitud, una participación constante en el mundo invisible. Esta vida eterna "sólo ha de ser buscada en Dios". "En él viven todos los espíritus, él es un abismo de individualidad, la única plenitud infinita." Lo mismo que para Hemsterhuis, también para Schlegel la mística es la forma peculiar de la religión, una forma en que no hay ninguna letra muerta, sino sólo un activo espíritu viviente. Es un anhelo y un cumplimiento que está por encima de todos los dogmas y abstracciones. "Todo concepto de Dios es charla hueca, pero la Idea de la divinidad es la Idea de todas las ideas." "No vemos a Dios pero por doquier vemos lo divino; y, sobre todo, y del modo más cabal, en medio de un hombre espiritual, en la profundidad de una obra humana viviente." Dios no es intuible como el universo; sólo se revela en la profundidad del espíritu; y así, el espíritu mismo se encuentra en vías de intuir a Dios. Tiene que convertirse en objeto absoluto cuyo centro es puesto fuera de sí por el que intuye. Aquí es donde el hombre necesita de un mediador; pero sólo el

hombre puede ser mediador de él. Por esto el mediador se tiene que aniquilar y sacrificar, así como el artista lo hace para anunciar lo divino que percibe en sí mismo. La conciencia religiosa del hombre necesita de la actividad artística, es decir, de la genialidad. El genio es el verdadero mediador de Dios. "Tener genio es el estado natural del hombre", y en la edad de oro el genio abundaba como el amor. Como ocurrió con su estética, Schlegel no ha dado término a esta idea de una nueva religión. La ha esbozado fragmentariamente, la ha bosquejado de un modo prolijo, lo que implica que apenas sean visibles los límites que la separan de los dominios vecinos. En su vida ulterior perdió totalmente las esperanzas de ella, como lo prueba su conversión al catolicismo. Pero en los extraordinarios años de su plena vida interior, la idea de esta nueva religión, nacida de la actividad artística, fue su más alto orgullo, y no dejó de creer que se impondría a la ilustración, la irreflexión y la superstición. "La única oposición significativa frente a la religión de los hombres y de los artistas, que por doquier germina, ha de esperarse de los pocos cristianos verdaderos que todavía hay. Pero, cuando realmente se levante el sol de la mañana, también se rendirán y lo adorarán." Se sintió como el representante de una nueva época religiosamente creadora. Le pareció que el cristianismo terminaría en la muerte, porque es "una religión de la muerte" y lo que él buscaba era una religión de la vida.

Schlegel transportó consecuentemente la idea de una nueva educación y de nuevos elementos vitales a la idea más amplia de nuevos valores vitales y, en resumidas cuentas, de una nueva moral. En este sentido ha proporcionado algo más determinado y más nítidamente bosquejado que en la estética y en la filosofía de la religión. El romanticismo quería entrar inmediatamente en la vida, quería operar en ella y reformarla. Pero la reforma de la vida tenía que determinar su punto de vista como contenido de la dirección

vital; y, así, aquí se topaba con la cuestión ética fundamental que inquiere por lo moralmente valioso. Con energía y rudeza, como siempre, Schlegel expresa también esbozando en fragmentos lo que germinalmente siente en sí mismo. Y, siguiendo los rastros de Hemsterhuis, encuentra un punto que no sólo peca contra la moral dominante, sino absolutamente contra la ética filosófica.

Schlegel tiene un fino oído para las suaves armonías de lo que hay de nuevo en la extraordinaria época a la que pertenece. Cree en el "genio de la época", el "supremo compañero de la liga, el maestro de los maestros" y, auscultando desde dentro, se deja conducir por él. "Entonces también aparecerá el genio de la época y os dará a entender suavemente lo que sea y no sea conveniente." En este punto ha fracasado la filosofía; tampoco Kant y Fichte no han escuchado la advertencia secreta del genio. El artista tiene un oído más fino. "Las exigencias y los rastros de una moral que sería algo más que la parte práctica de la filosofía, llegan a ser cada vez más puras y claras." En rigor, ¿por qué no podría haber también hombres amorales, así como los hay no filosóficos y no poéticos? El amoral en cuanto tal no es ilegal; se puede convivir con él en tanto no renuncie a la comunidad humana. "Sólo los hombres apolíticos e injustos no pueden ser tolerados." Kant había distinguido rigurosamente entre moralidad y legalidad. El amoral niega solamente el mandamiento ideal de carácter universal, se despoja a sí mismo de una dignidad reconocida como tal. ¿Pero en qué relación se encuentra con esta dignidad misma? ¿Se está autorizado a refirir la moralidad únicamente a ella? ¿La esencia de la moral puede agotarse en deberes humanos universales? ¿No tiene el hombre un destino más alto, una "vocación" interior que cumplir que es más importante que cualquier deber? "El deber de los kantianos está con respecto al deber de la honradez, es decir, de la vocación y de la divinidad que existe en nosotros, en la mis-

ma relación como lo está la planta seca con la flor fresca de un tallo vivo." Si se mira con más detenimiento se encuentra que lo primario de la conciencia moral es precisamente un impulso hacia la libertad, un experimentar la legalidad interior que nada tiene que ver con los deberes. "El primer aleteo de la moralidad es la oposición con respecto a la legalidad positiva y a la rectitud convencional, así como una excitabilidad ilimitada del ánimo. Aquellos que para el hombre verdaderamente moral pertenecen a las muy raras excepciones que él puede considerar como seres de su especie, es decir, como conciudadanos de su mundo, el populacho los tiene por criminales o dechados de inmoralidad. También en este punto la religión predominante no es más sabia que el sentido común humano, "la propia intuición central del cristianismo es el pecado". Pero el pecado es el concepto complementario del mandato autoritario. Sin duda la religión tiene una naturaleza diferente, más profunda; ella es una fuerza metafísica, pero esta fuerza no es la de lo moral. "Si separáis totalmente la religión de la moral, tendréis vosotros la propia energía del mal en el hombre, el principio terrible, cruel, furibundo e inhumano, que originalmente reside en su espíritu." La religión es un poder oscuro, la moralidad tiene que añadirse a ella. Si se la arranca, se castiga del modo más tremendo la separación de lo inseparable. Pues en el hombre existe originalmente la unidad de ambas. En él mismo tiene que encontrarse la fuente de la moral, él tiene que ser manantial de libertad. "Libre es el hombre cuando ha producido o ha hecho visible a Dios y por esto deviene inmortal."

No es involuntaria la paradoja de estas proposiciones. "Moralidad sin sentido para la paradoja es vulgar." No ha de espantar la contradicción frente a lo heredado y obligatorio. Pues no se puede desconocer la auténtica fuente de la moralidad, si se considera la peculiaridad y al sentido propio del individuo. Hemsterhuis había hablado del órgano mo-

ral del alma y en él había intuido la "riqueza resplandeciente del mundo anímico". En esto Schlegel es su discípulo, sólo que se adentra más osadamente en la plenitud de la peculiaridad individual, descubriendo en ella una nueva ley de la moral. Existe un "instinto original de la grandeza moral que llamamos ánimo"; en cuanto le es permitido aprender a hablar, he aquí que tiene espíritu.* "Y cuando alcanza la madurez tiene sentido para todo." Quien no lo tiene sólo comprende lo común, lo vulgar que es equivalente a su simpleza. "El hombre simple juzga a todos los demás hombres como hombres, pero los trata como cosas y no comprende en absoluto que aparte de él haya hombres diferentes." ¿Cómo es posible esto, ya que lo esencial es precisamente lo diferente en el otro? Y se puede dudar que lo sea puesto que justamente ella es lo que en él aspira, combate, sufre y lucha por la libertad. La compasión general es aquí un principio demasiado estrecho del espíritu moral. "El verdadero hombre es espiritual, siente siempre algo más que la compasión." Siente la peculiaridad del otro, para él ella es santificada no por ser la del otro, sino por ser peculiaridad. Tiene para ella lugar, amplitud, liberalidad. Rastrea lo peculiar que hay en él, es decir, el valor. "Es liberal... quien tiene por sagrado todo lo que hace, es y deviene, según la medida de su energía y participa de toda forma de vida sin dejarse seducir por los dictámenes limitados del odio o del menosprecio." Para él todo individuo infinito es Dios; y es para él infinito todo individuo humano que no ha prostituido la idea de su ser entre los deberes y mandatos que surgen de la estrechez de corazón; para él "existen tantos dioses como ideales". Pues "precisamente la individualidad es lo original y lo eterno en el hombre; la personalidad importa menos. Impulsar como vocación su-

* Esta frase pertenece al cuerpo del fragmento 339 del *Atheneum*, lo mismo que la anterior y la siguiente. Sin duda por un error de imprenta no lleva comillas. *(N. del T.)*

prema la educación y el desenvolvimiento de esta individualidad, sería un egoísmo divino".

La expresión "egoísmo" toca el lado peligroso de esta moral. Individualismo sería la palabra más adecuada. El egoísmo, como todo el mundo sabe, se aferra en primer lugar a los impulsos y placeres más bajos del hombre. Su base es eudemonista y puede reducirse al hedonismo. Ahora bien, no se puede afirmar que Schlegel se haya sustraído a este callejón sin salida de la ética. Tanto en su vida como en su poesía hay muchas cosas que señalan una inclinación a él, aunque la acusación de herejía de la *Lucinda*, común tanto entonces como hoy, es un equívoco trivial. La idea de una nueva moral, que él tiene en vista, subsiste intacta; consiste en el descubrimiento del valor propio de la individualidad en cuanto tal. De ningún modo se le ha ocurrido a Schlegel eliminar absolutamente la norma universal de la moral; sólo que su reconocimiento, como comúnmente acontece, no puede llevarle a negar el valor propio del individuo. De todos modos es discutible que Schlegel haya adoptado esta actitud crítica; en todo caso no está en el espíritu del problema.

En este punto importante todo está dispuesto a que se aclare cuán lejos está aquí la noción de individualismo de todo pasivo abandonarse o dejarse vivir sin reflexión. No busca su felicidad aquel que cumple la "suprema vocación" de la educación de sí mismo. Es una tarea que en sí mismo ha de cumplir pero que no cumple únicamente para sí mismo, sino para todos y para cada uno. Lo original y eterno en el hombre no existe únicamente para él; su desarrollo y cultivo enriquece objetivamente el mundo, perfecciona el universo. La personalidad es universal; cada uno es persona. La individualidad es diferente para cada uno, y éste sólo puede ser él mismo frente al otro —sobre todo si sabe hacer florecer su propio yo. Desconoce su vocación si desconoce su misión con respecto a sí mismo. Esto tiene que parecer

paradójico a quien sólo conoce imperativos comunes. Pero, precisamente, moralidad sin paradoja es vulgar. "Los principios sólo son medios, la vocación es fin en sí." En sentido moral sólo se vive desde dentro, desde el sentimiento de "vocación" y de idea interior. "Sólo se vive en tanto se vive de acuerdo con sus propias ideas." No se puede aspirar a semejante "vocación"; sólo se la puede cumplir, si es que se la tiene. Únicamente en ella arraiga la moralidad auténtica. De aquí que "aspirar a la moralidad es el peor de los pasatiempos"; es como si se quisiera "habituar" a un alma, a un espíritu. No es eudemonismo, sino una metafísica de la personalidad la que está implícita en este individualismo. "No sabemos lo que es un hombre hasta que comprendemos a partir de la esencia de la humanidad por qué hay hombres que tienen sentido y espíritu y otros que carecen de ellos." Como para Leibniz las mónadas, así también para Schlegel el hombre es un microcosmo absolutamente infinito, cuyo destino metafísico es el despliegue de sí mismo. "Si piensas un finito transformado en infinito, piensas un hombre."

La esencia del hombre no se ha agotado por lo que ocasionalmente y de modo contingente ha llegado a ser, ya sea por factores externos o internos. No se agota en su ser empírico. Idea y "vocación" están siempre por encima de su realidad. El hombre, en cuanto ser moral, es, en cierto modo, el polo opuesto del hombre en cuanto artista. El artista cumple su misión al abandonar todo su yo a la idea que sale de él y llega a ser objeto, es decir, a su obra. Por el contrario, el hombre moral tiene la suya mientras se intuye y se cultiva a sí mismo; actuando es su propio objeto, su propia obra jamás consumada. Su propia cultura es su obra de arte. Y este ideal de cultura se ha de pensar universalmente. "La virtud no se aplica únicamente a las costumbres; también rige para el arte y la ciencia, que tienen sus derechos y obligaciones." Pues "la virtud es la razón trocada en energía". En este sentido de la cultura el hom-

bre inculto es la caricatura de sí mismo.* Es el triste fenómeno de la idea fracasada que ha quedado sin realización. El hombre, en el pleno sentido de la palabra, es decir, "el espiritual", sólo puede aparecer entre los hombres empíricos, mientras no quiere en este mundo más que plasmar lo finito en lo eterno; tiene que modelar su vida como una obra de arte, "y así cualquiera sea el nombre de su profesión, tiene que ser y seguir siendo un artista".

Desde este punto de vista se desplaza el concepto moral de la realidad. Lo que tenemos ante los ojos, el hombre empírico, en modo alguno es el real. Su realidad es el cumplimiento de su idea, la cual es empíricamente incompleta. "La mayoría de los hombres son como los mundos de Leibniz, sólo pretendientes con iguales derechos a la existencia. Pocos son los existentes." Todos han cifrado sus esperanzas en la realidad, pero no todos llegan a tenerla. En la esencia del hombre hay algo que, para llegar a ser real, tiene que rebasar lo humano tal como es: "es propio de la humanidad que tenga que empinarse por encima de la humanidad". La elevación no tiene lugar por principios, sino por la "vocación", es decir, por la Idea. Los principios son comunes a la humanidad; mediante ellos nadie puede empinarse sobre ella, pero lo puede hacer mediante el ser peculiar del individuo, mediante lo primordial, lo original en el hombre. "Toda autonomía es primordial, es originalidad y toda originalidad es moral, es la originalidad de todo el hombre. Sin ella no existe ni energía de la razón ni belleza del ánimo." Así, el individualismo de Schlegel se funda, por último, en el principio de Kant y de Fichte de que la autonomía es la primera condición del ser moral. La diferencia sólo radica en que en Schlegel no se habla más de la autonomía de una razón práctica universal, sino de la del espíritu individual del hombre en su concreta plenitud.

* Aunque no hay comillas en el texto, se trata del fragmento 63 del *Atheneum. (N. del T.)*

Debido a estas rudezas y exageraciones de su estilo aforístico, Schlegel ha oscurecido más bien que aclarado su moral individualista. Pero no es necesario entenderla absolutamente en el sentido de estas exageraciones. Se concilia muy bien con las exigencias justificadas de una moral universal. Es el complemento natural y absolutamente imprescindible de semejante moral. Intuye y persigue el valor complementario de ella. Naturalmente que falta en Schlegel la síntesis de ambas; está demasiado vivamente asido por su pensamiento; está demasiado fascinado en él para que, enfrentándosele, pueda pesarlo objetivamente. De todos modos no se puede descuidar que una segunda serie de pensamientos menos originales, sirve de contrapeso a la individualista. Es el pensamiento místico y cósmico que tampoco falta en la ética y, por decirlo así, la encadena al universo. Clara expresión encuentra esto en el papel que desempeña el amor en él. El amor, que vincula a los individuos y los arrastra encumbrándolos a lo supraindividual, es también para Schlegel una fuerza moral fundamental: "sólo por el amor y por la conciencia del amor, el hombre se convierte en hombre". Por cierto que Schlegel no piensa en el amor común de los hombres, sino en el amor personal. Pero también éste anuda, es un vínculo metafísico. Nadie podía estar más lejos que Schlegel de negar este vínculo y su comunidad. El valor propio de lo individual, que el hombre debe desarrollar, la "vocación" interior, que él debe cumplir, no eliminan el universo espiritual de la comunidad humana moral; más bien le dan el contenido, la plenitud de la diversidad espiritual, y hasta la peculiar realidad moral. La fecundidad de este punto de vista no está limitada a la moral estrecha; se verifica en todos los dominios como ocurre en la ciencia; para el artista que crea una obra el elemento vital es un certero individualismo. Pero sólo por él se le abren los ojos al historiador. El objeto de la historia, en particular de la historia del espíritu, tal como Schlegel la concibe,

es siempre estrictamente individualista, ella ha de aprehender lo peculiar, lo extraño, lo diferente. Aquí nada tiene que hacer con normas universales; el carácter espiritual de una época irrecuperablemente pasada, el singular *ethos* de una personalidad, que todavía nos habla sólo por los rastros de sus gestas, si no se la entiende con el espíritu de su propio espíritu, a la luz de su propia idea, no se la entiende de ningún modo. Nada es más instructivo —inclusive para los historiadores de hoy— que el sarcasmo mordaz con que Schlegel, meciéndose en la cuna de la nueva investigación histórica, fustiga el procedimiento superficial de la generalización histórica partiendo de la analogía del propio y pequeño yo. "Ambos principios fundamentales de la llamada crítica histórica son el postulado de la ordinariez y el axioma de la vulgaridad. El postulado de la ordinariez sostiene que toda auténtica grandeza, bondad y belleza es inverosímil, pues es poco común y, por lo menos, sospechosa. El axioma de la vulgaridad sostiene que así como ocurre en nosotros y en nuestro derredor, así tiene siempre que haber sido, pues todo es natural." Con estos dos principios la historia se convierte en una eterna repetición de lo trivial. Con ellos el historiador alcanza precisamente lo mismo que alcanza el ético con las normas y los imperativos.

La ideología de Federico Schlegel es una variedad desconcertante de gérmenes diseminados. La riqueza del alma que Hemsterhuis profetizaba, está en él al comienzo de su consumación. Pero no está acabada; ni Schlegel mismo, ni ningún otro del círculo de amigos romántico, ha logrado dar término a estos gérmenes. El "sistema" que concibió como tarea filosófica no estaba al alcance de su capacidad. Conoce los límites de su capacidad, conoce también que con su lucha intelectual está en los albores de un gran movimiento y se puede contentar con los dispersos rayos que lo iluminan. "Tú conjeturas que hay algo más alto en mí y

preguntas ¿por qué me detengo en los límites? Esto sucede porque todavía es demasiado temprano."

4. Hölderlin

La síntesis de poesía y filosofía a la que aspira el romanticismo muestra un aspecto diferente en cada uno de sus representantes. En Schlegel existen ideas de carácter revolucionario concernientes a todos los dominios del espíritu, que llegan a ser desmedidas, duras, cínicas y permiten encontrar expresión a la mordacidad filosófica. En Hölderlin vive un espíritu de otro tipo. Es íntegramente un poeta y todo lo que emprende toma forma de poesía. También en él alborea un nuevo día del ser espiritual. Pero ni busca la mordacidad intelectual, ni le seduce la paradoja de la expresión. Su ser persigue una callada y ensoñadora armonía, una delicada sensibilidad, un idealismo divorciado de la realidad, un erotismo espiritualizado, carente de sensualidad y una cavilosidad enfermiza, que se atormenta a sí misma, fijan su relación con los problemas de la época. No carece de altura metafísica e ideal ni de un sentimiento religioso profundamente vivido; tampoco carece de la plenitud y de la belleza de los ideales de vida. Pero ocurre que todos los grandes gérmenes que se encuentran en él llevan la muerte consigo, todos desembocan tempranamente en lo trágico y propenden a la aniquilación de sí mismo. La misma Grecia que Schlegel elevó a osada exigencia moral, la encaró también Hölderlin ya en sus años de juventud; pero no lo arrebató del entusiasmo exaltado. Sólo le sirvió para imaginarse fantásticamente un reino que no es de este mundo y que le aleja de la realidad, lo que le convierte en interior, un solitario de la vida, es decir en un ensimismado anacoreta espiritual.

No corresponde aquí hablar de él como poeta. Lo que

caracteriza a su arte —la gran capacidad formal, la maestría clásica de la expresión, la espontaneidad sentimental unida a la ideología más reflexiva y a un sentimiento por la naturaleza que todo anima— aparece aquí como el elemento sustentador de un mundo de ideas que filosóficamente no carece de interés, sobre todo está en el más estrecho contacto con las cosmovisiones incipientes del joven Hegel y de Schelling. Vínculos personales le enlazan a ambos, los que arrancan desde la fundación de Tubinga y la evolución de ambos se relaciona en sus comienzos con la suya. El hecho de que no haya producido algo peculiarmente filosófico en nada altera esta significación, así como el hecho de que su capacidad artística fracasase ante las grandes tareas de la poesía, de la peculiar composición del material, de la formación del objeto y su intuición de la vida ante los problemas de la vida real.

Sus tempranos bosquejos poéticos muestran una callada lucha contra el espíritu de la filosofía de Fichte. El mismo pensamiento que pocos años más tarde impulsó a Schelling por la senda de la filosofía natural, está expresado aquí en todo su rigor: no puede quedar satisfecho ante la tesis de la Doctrina de la ciencia de que la naturaleza sea en sí misma un vano producto cuya significación se agota en resistir a la actividad del yo práctico. El eticismo de Fichte le parece la negación y difamación del mundo creado, cuyo esplendor está, para él, por encima de toda duda. Pero no ejerce una crítica ontológica, sino una crítica muy delicada, inmanente. Si el destino de la naturaleza consiste en ser eliminada, como pensaba Fichte, el yo aniquila su no-yo, por tanto, elimina la relación con el polo opuesto en que consiste precisamente la relación ética. Pues el yo práctico tiene que tener un mundo sobre el cual actúe, como lo demuestra la Doctrina de la ciencia. El yo práctico se eliminaría a sí mismo.

Esta crítica da en el núcleo en que fracasa la imagen

del mundo de Fichte. Pero con ella sólo se toca un motivo exterior. Las razones reales de la actitud de oposición de Hölderlin para con Fichte son más profundas. Para él la naturaleza es más que el mundo exterior dado, es el elemento en que él vive y respira, inclusive es un ser viviente que lo abraza con amor y que lo sustenta, y justamente por eso es un ser real que se lo experimenta y se lo vive inmediatamente por encima de toda duda. Es para él un ser divino, colmado de divinidades, infinitamente más grande que el hombre y su pequeño yo evaporable. Esta vida de la naturaleza no es objeto de una reflexión artificiosa, sino que es un milagro primariamente real y totalmente inexplicable. Encuentra la más pura expresión de ella en la mitología de los antiguos que animaron y adoraron la misteriosa vida de la naturaleza. Su sentimiento ante ella es místico. Aun antes de que la noción de alma del mundo fuese retomada y llevada adelante, nos encontramos a cada paso en Hölderlin con la idea de la animación universal. No está aquí influido por Schelling, sino antes bien Schelling lo está por él. Pues lo que concibe es algo primitivo, que mana de su naturaleza más peculiar: el sentimiento de valor por el esplendor de la naturaleza. Esto no perjudica al bien moral, pues éste es de otro tipo. La justificación que da Fichte de la autonomía moral no puede prevalecer a costa del mundo natural. Pues el sentido de su sueño filosófico de poeta es que por alto que pueda hallarse el valor del bien, junto a él e independientemente de él existe un reino de lo natural, y también éste es el soporte de un valor peculiar y original que no puede ser eliminado. La naturaleza no es menos que las costumbres, también en ella hay dioses dignos de adoración. El hombre no debe desdivinizarla neciamente ni privarla de ellos, pues en ese caso se priva a sí mismo. "No embistas las formas amigas, pues tú necesitas de la fuerza de la naturaleza."

Aunque no supiéramos de las ideas filosóficas de Höl-

derlin nada más que lo que se refleja en su poesía, ello bastaría para asignarle un lugar permanente en la historia del idealismo alemán. De su puro sentimiento hacia la naturaleza, de su oposición basada en el arte y en la Antigüedad contra el sacrificio de la naturaleza exigido por Fichte, tuvo su comienzo de una filosofía natural. Sin embargo, nos queda un testimonio de otra índole que nos permite ver profundamente en el interior de su concepción del mundo y conocer también cuán viva era para él la filosofía y cómo existen en ella un gran número de perspectivas éticas, estéticas y de filosofía de la religión, con las que él, a lo que parece, se anticipó a los filósofos contemporáneos.

Tenemos una hoja de la mano de Hegel del año 1796 que contiene un esbozo de un sistema totalmente filosófico redactado a rasgos apretados.[1] La cuestión de la paternidad lleva en primer término a Schelling, pero de éste, a lo que parece, se remonta a Hölderlin, cuya visita a Schelling precede inmediatamente a la época de redacción.[2] El punto de partida es la doctrina kantiana de la idea entendida en un sentido extremo. Para la metafísica sólo hay lugar en la ética,

[1] F. Rosenzweig, *Die älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* [El más antiguo programa de un sistema del idealismo alemán], Actas de la Academia de Heidelberg, 1917.

[2] Rosenzweig ha demostrado que se trata de un esbozo de Schelling copiado por Hölderlin. Ernest Cassirer, *Logos* 1918/19 (impreso en *Idee und Gestalt*, Berlín 1921), probó posteriormente que la paternidad propiamente espiritual no se tiene que buscar en Schelling mismo, cuya propia filosofía por esos años tiene todavía otro sello (más fichteano), sino probablemente en Hölderlin, a cuyo círculo de ideas se acomoda íntegramente el contenido. En rigor, esto no se puede demostrar. Asimismo, aunque se trate de los pensamientos de Hölderlin, las redacciones del esbozo, tal como ha quedado, podrían corresponder muy bien a Schelling. No puede ponerse en duda la maestría de Schelling en trasponer el bien filosófico ajeno. En todos los casos nos apoderamos del contenido de estas citas, pues no se puede dudar del hecho de que, en general, Schelling estaba en el año en cuestión bajo el influjo del sentimiento cósmico de Hölderlin.

pero Kant con sus postulados no ha agotado esta posibilidad. Tiene que haber un "sistema completo de todas las Ideas". Y este sistema tiene que ser desarrollado.

Muy en el espíritu de Fichte se erige como primera idea "naturalmente" la del yo entendido como ser libre. Pero completamente opuesto a la Doctrina de la ciencia se expresa: "con el ser libre, autoconsciente, surge, al mismo tiempo, de la nada todo un mundo —la única verdadera y memorable creación de la nada". Este mundo no ha nacido del yo, surge junto con él, al par, como diferente. Y aquí aparece la tarea de una nueva filosofía de la naturaleza, "de una física en grande", que difícilmente se agota en experimentos. La filosofía debe aquí suministrarle la idea, la experiencia, los datos. Asimismo debe plasmarse de un modo nuevo todo el dominio de lo práctico. El Estado es algo mecánico, no idea; "tiene que tratar a los hombres libres como engranajes mecánicos y esto no puede ser; por tanto, debe desaparecer". Pero lo que debe trascender por encima de él es, en primer término, la idea de la historia de la humanidad, cuyos principios deben "despojar completamente del Estado, la constitución, el gobierno y la legislación a toda la efímera obra humana". En seguida viene la idea del mundo moral, así como la de la divinidad y de la inmortalidad. Lo esencial reside en que un ser libre y espiritual lleva consigo las últimas, de modo que no las puede buscar fuera de sí, como hace la "pseudocreencia".

Por encima de estas ideas, sobrepujándolas y abarcándolas, se entroniza la idea de la belleza. El supremo acto de la razón es un acto estético; o, lo que es lo mismo: la verdad y la bondad sólo se hermanan en la belleza. "La filosofía del espíritu es una filosofía estética." Aun el sentido histórico necesita del sentimiento estético. Mediante este manifiesto primado de lo estético la poesía alcanza "una dignidad más alta". Llega por último a ser lo que era al comienzo, la maestra de la humanidad. De este modo se

cumple, al par, un importante postulado religioso, la necesidad que tiene el hombre de una "religión sensible". Hasta el filósofo la necesita. No porque tenga que renunciar al rigor objetivo de la razón, sino porque al "monoteísmo de la razón y del corazón" tiene que corresponder un "politeísmo de la imaginación y del arte". Este pensamiento conduce a la idea de una "nueva mitología", es decir, de una "mitología de la razón", que está al servicio de la idea. De esta manera las ideas eternas de la razón, que de otro modo sólo *in abstracto* son inteligibles al filósofo en el orden especulativo, deben llegar a ser concretamente intuibles y accesibles al "pueblo". "Así, finalmente, se deben dar la mano los ilustrados y los no ilustrados, la mitología tiene que llegar a ser filosófica y el pueblo racional, y la filosofía tiene que llegar a ser mitológica para hacer sensibles a los filósofos." Esta síntesis de lo aparentemente heterogéneo significaría la fundación de una nueva religión, el cultivo semejante de todas las fuerzas, la verdadera libertad y la nivelación de los espíritus, la última y suprema obra de la humanidad.

Los alcances de este programa de sistema se hacen patentes sin necesidad de aclaraciones. El osado carácter de las formulaciones, desafecto a determinar los detalles y las consecuencias, muestra con claridad la índole algo quijotesca del joven Schelling, mientras que el contenido respira un espíritu que se enraiza profundamente en la pura intuición artística del mundo y en el sentir antiguo y mitológico. La polémica contra la primera Doctrina de la ciencia de Fichte en modo alguno se concreta aquí al problema de la naturaleza; éste constituye más bien el preludio. Evidentemente toda una serie de ideas desarrolladas posteriormente pertenecientes al idealismo alemán es la que aquí está contenida *in nuce* y que brotan de un sentir unitario cósmico y artístico. La posición superior de la idea de la historia con respecto a la idea del Estado y el primado filo-

sófico de lo estético son rasgos esenciales del sistema posterior del idealismo trascendental de Schelling. La poesía como "maestra de la humanidad" es un rasgo fundamental del romanticismo y constituye un punto medular de la oposición de la filosofía del espíritu hegeliana frente al rígido eticismo de Fichte. El pensamiento de la "mitología filosófica" y de la nueva religión fundada en ella anticipa el punto de vista de la última filosofía de la mitología de Schelling. El último punto, en que culmina todo el esbozo, anuncia con más fuerza que los demás el sentimiento cósmico hacia el reino de los dioses conocidos por los primeros fragmentos de Hölderlin. Y aunque en el amplio círculo de los contemporáneos pudo existir el impulso a un nuevo despertar seriamente pensado del politeísmo antiguo entendido no sólo artística sino también religiosamente como elemento de fe y de vida, semejante impulso puede haber partido del ideal que tenía Hölderlin del espíritu griego. El punto en que se encuentra el poeta Hölderlin, ensimismado en sus sueños, y el filósofo Schelling, que sin cuidado forja planes, todavía en el primer impulso de creación, dócil a toda excitación, fue precisamente la idea de un mundo expandido y animado por el arte.

5. Novalis

El tercero entre los románticos que lucha manifiestamente en contra de los filosofemas de la época y coopera con ellos es Novalis. Pocos (en el *Grano de polen* y en el *Athenäum*) son los "fragmentos", que ha publicado, que contienen el sedimento de esta labor intelectual. Hoy han sido recogidos en su totalidad. En cuanto al contenido abarcan una profusión de esquirlas mentales esparcidas, las que presentan al lector atento el material de una intuición del mundo singular y absolutamente cerrada. Lo diferencia de Hölderlin

el carácter consecuente e inequívocamente filosófico de sus ideas y la agudeza conceptual a veces elevada; de Schlegel, ante todo la elevación idealista de la especulación y el fuerte predominio de la mística de la filosofía de la naturaleza. Está interiormente muy cercano de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Lo vincula a él el punto de arranque común en la Doctrina de la ciencia de Fichte. Sin embargo, en él parecen acrecentadas las extravagancias de Schelling, la analogía vaga y fantasiosa domina aquí ilimitadamente y conduce a afirmaciones de una arbitrariedad monstruosa. Los linderos críticos entre poesía y filosofía desaparecen casi completamente, las ideas más atrevidas se encuentran junto a chispazos de auténtica hondura. Hay indicios de que para él estos pensamientos esparcidos no pueden haber tenido el mismo valor. Pero la tarea de entresacar entre ellos los auténticamente filosóficos seguirá siendo para siempre una labor que sólo desde un punto de vista subjetivo se puede solucionar. "Quien pretenda tomar al pie de la letra fragmentos de este tipo —dice él mismo—, podría ser un hombre ilustre, pero no debe pretender pasar por poeta. ¿Siempre se tiene que ser circunspecto? Quien sea demasiado viejo para entusiasmarse evite las reuniones juveniles. Ahora se trata de saturnales literarias. Cuanto más rica sea la vida tanto mejor." El poeta lleva las saturnales a un dominio filosófico algo remoto. Su apetencia de saber tiene algo de voluptuoso; no va guiado por aquel callado respeto ante la magnitud y gravedad de los problemas eternos que toda sincera búsqueda presupone. Le falta la modestia del saber filosófico frente a la ignorancia. Novalis, que desde el punto de vista moral es puro y delicado, desde el punto de vista intelectual ha divagado hasta lo grotesco.

También Novalis parte de Fichte. Al pensamiento fundamental de la primera Doctrina de la ciencia referente al yo como fundamento de toda existencia, corresponde en Novalis una inclinación natural a penetrar en el mundo maravi-

lloso de la propia interioridad. Tiene a Fichte por descubridor de la ley interior del mundo, de la que la exterior sólo es un reflejo, es decir, por el genio que se penetra a sí mismo. Y, lo mismo que Fichte, se encuentra en el fondo del yo no con una capacidad entregada a la contemplación teorética, sino con una capacidad activa y práctica. La voluntad es la fuerza central del espíritu; en el sentimiento moral poseemos una capacidad creadora. La voluntad no es sólo libre, es también verdaderamente omnipotente. Puede lo que quiere. Todo no-poder y, con él, el fantasma de la fatalidad exterior es "inercia de nuestro espíritu", "mediante la expansión y el cultivo de nuestra actividad nos convertiremos a nosotros mismos en la fatalidad".

Sin embargo, el voluntarismo no es el núcleo peculiar de esta intuición del mundo. El ensimismamiento tiene que descubrir algo más que la voluntad y más que el mundo de la razón que emana de ella. La Doctrina de la ciencia es meramente "logología"; pero el yo es más que lo lógico. Es la patria verdadera de lo maravilloso en que nosotros originalmente estamos afincados, pero de la que incomprensiblemente nos hemos distanciado. Se necesita de una "psicología real" para orientarnos nuevamente en ella. Hemsterhuis ha hablado de la riqueza infinita del alma. Novalis toma esto en sentido literal. Aquí se trata "de buscar nuevas fuerzas insospechadas y de rastrear las relaciones existentes entre ellas". Cree en las reuniones maravillosas y en las maravillosas "generaciones", que todavía preexisten en lo interno. Se trata de descubrir un mundo oculto para cuya estructura el lenguaje no tiene ningún nombre. La fantasía, el entendimiento, la razón sólo son funciones limitadas y parciales. Detrás de ellas como función fundamental se encuentra lo peculiarmente creador, es decir, la genialidad.

El genio no es la disposición excepcional del artista, es el núcleo esencial de la naturaleza humana. El conocimiento verdadero arraiga en la revelación interior. Sus comienzos

son instintivamente inconscientes y permanecen inconscientes hasta que se da cuenta el fino oído del que escucha hacia la interioridad. Aquí es el punto en que Novalis trasciende a Fichte en su doctrina de la intuición intelectual del yo. La aprehensión de sí mismo es un acto enigmático que descansa en una comunidad interior consigo mismo, es decir, en una conversación con uno mismo, o en un trato interior. Este acto da testimonio del misterio del alma, es decir, de la pluralidad interior. Frente al yo real se encuentra un "yo ideal", un "tú verdaderamente interior". Y "así surge un trato altamente espiritual y sensible y se hace posible la suprema pasión. El genio quizás no sea más que el resultado de semejante pluralidad interior". Se comprende esto si se recuerda la caracterización del pensar según Platón como diálogo del alma consigo misma. Pero el pensamiento se ha elevado a lo místico. Pues son revelaciones lo que el yo empírico recibe aquí del yo ideal. Es un ser espiritual desconocido el que de manera maravillosa da a los hombres motivo para el desarrollo de las ideas y el que proporciona evidencia a las ideas desarrolladas. "Este ser tiene que ser un ser más alto porque está con él en una relación de tal índole que no es posible a ningún ser atado al fenómeno." "Este yo de índole superior se encuentra en la misma relación con el hombre, como éste con la naturaleza o el sabio con el niño. El hombre aspira a llegar a ser igual a él, del mismo modo que trata de adaptarse al no-yo. Este hecho no se puede demostrar: cada uno tiene que experimentarlo por sí mismo, porque es de índole superior y corresponde al hombre superior. Pero los hombres deben aspirar a provocarlo en sí mismos. La ciencia que de aquí se origina es la Doctrina superior de la ciencia. La parte práctica contiene la autoeducación del yo para que sea capaz de aquella comunicación, la teorética contiene las notas de la auténtica comunicación." De aquí que no sorprenda cuando se caracteriza ahora a la filosofía como una suerte de autorrevelación,

es decir, de un diálogo consigo mismo, de contacto con uno mismo, de movimiento que se legisla a sí mismo. Y con esto se acrecienta la dignidad y significación de la filosofía. "Filosofar es el fundamento de todas las revelaciones. La decisión de filosofar es una exigencia dirigida al yo real para que medite, se despierte y sea espíritu." Desde aquí se entiende también la equiparación muchas veces acentuada de poesía y filosofía siempre chocante a los poetas. El acto filosófico es llevado a tal profundidad mística que el artista desde él ya no se ve amenazado por ningún tipo de racionalismo.

País y patria del hombre es el mundo interior. De aquí que éste sea más que el mundo exterior. En ese mundo lo ideal es —lo que de otro modo sería imposible— real. Y ha de fundamentarse esta realidad de lo ideal. Es una tarea inmensa, pues nosotros hasta ahora poco sabemos del mundo interior. Este mundo, el íntimo, el oculto, el paterno, es, al par, "tan indescriptible, tan incierto". Para orientarse en él, la mirada inmediata hacia adentro sólo es el primer paso. "Quien quiera permanecer aquí, se queda sólo a medio camino, el segundo paso tiene que ser una mirada activa hacia el exterior, una observación del mundo exterior sostenida activamente." Pero también en la mirada hacia lo exterior todo debe servir de orientación hacia lo interior. Existe un misterioso vínculo entre lo interior y lo exterior; no se puede buscar el uno sin encontrar el otro. Y quien arranque del rostro el velo de la naturaleza, se encuentra cara a cara ante su ser propio y verdadero. "Lo exterior es un interior elevado al estado de misterio. Quizás también ocurra al revés." Intuir su propia esencia significa volverla a encontrar dondequiera fuera de sí. Todo conocer es vuelta a sí mismo, por lejos que pueda ir. Lo verdadero es la unidad de alma y mundo. "¿Qué es la naturaleza? Un índice enciclopédico, sistemático o un plan de nuestro espíritu. ¿Por qué queremos contentarnos con el mero catálogo de nuestros bienes? Con-

templémosla en nosotros mismos y entonces la elaboraremos y nos serviremos de ella de modo diverso."

Esta unidad de espíritu y naturaleza no ha de entenderse ni panteísticamente ni, por ejemplo, en el sentido de la filosofía posterior de la identidad. Está más próxima del idealismo de Fichte que lo que se podría presumir de acuerdo con declaraciones particulares. Pues, en el fondo, se la concibe estrictamente activa, no como un hecho cumplido, sino como tarea. Llevamos en nosotros el plan del mundo, sólo que tiene que ser creado. Y semejante creación es el sentido propio de la vida. "La vida o la esencia del espíritu consiste en la generación, alumbramiento y educación de sus semejantes." De aquí que para el penetrarse en sí mismo filosófico no basta ninguna expresión teorética pasiva. "No es ningún ver, oir, sentir; está compuesto de estos tres; es más que estos tres: una sensación de certidumbre inmediata, una visión de mi vida más verdadera y más propia." Vivacidad y actividad es el fundamento de las cosas, pero, al par, el fundamento del espíritu. Por esto vale para el yo en cierto sentido, lo mismo que para el mundo externo: lo mismo que él no se da acabado, sino que tiene que ser creado. De ningún modo somos yo, pero podemos y debemos llegar a serlo. Somos gérmenes del yo-devenir. Ahora bien, esto no quiere decir que podríamos hacer surgir arbitrariamente un ser espiritual de la nada. Pues en otro sentido encontramos de nuevo al yo. "El comienzo del yo es meramente ideal... El comienzo es ya un concepto tardío, el comienzo surge más tarde que el yo; de aquí que el yo no puede haber comenzado." Pero lo que se encuentra dado no está completamente desplegado y sólo éste sería el yo verdadero. Pues el yo en estricto sentido es la autoconciencia que se penetra totalmente; y ¿cómo ésta podría ser dada de antemano, puesto que el yo se siente a sí mismo como el más profundo e indescifrable de todos los misterios? La solución de este misterio sería la de todos los demás.

La magnitud de la tarea corresponde a la magnitud de la actividad que el hombre tiene que desplegar para aproximarse a la meta de todas las metas. "El auténtico acto filosófico es la autodestrucción. Es el comienzo real de toda filosofía, a él se dirige toda exigencia del hambre filosófica y sólo este acto satisface a todas las condiciones y notas de la acción trascendental." No se piensa aquí en el vuelo cósmico platónico, ni en la muerte natural como liberación del alma de la "prisión de la vida". La destrucción del yo de que habla Novalis es, inclusive, "el comienzo de la filosofía"; y ésta debe ser precisamente la "dilatación de su vida en el infinito". La muerte del yo es el desencadenamiento de la vida. Por esto hay algo en el yo del hombre que se opone a llegar a interiorizarse de la vivacidad, a la penetración de sí mismo y a la creación de sí mismo. Y no se anda descaminado si se refiere este pensamiento a la "pluralidad interior" del espíritu. El yo real tiene que ceder ante el ideal, tiene que serle ofrecido como sacrificio. Pues en la esencia de semejante sacrificio reside efectivamente el estallido de los límites de lo empírico y la dilatación de nuestra existencia en lo infinito. Pero aquí se expresa con hondura cómo es que este sacrificio nunca puede ser perfecto, cómo lo que intercepta el paso al acto filosófico, a saber, el yo empírico, se tiene que presuponer a su vez en ese acto, cómo es indispensable para él y cómo su sacrificio completo sería justamente un interceptar el paso. Con su total abandono el yo empírico abandonaría la autoconciencia en cuanto tal; pues sólo en la auscultación en el interior de sí mismo él capta al yo ideal. "Para que un ideal surta efecto, no se puede permanecer en la esfera de la realidad común. La nobleza del yo consiste en su elevación sobre sí mismo. Por consiguiente, en cierto respecto el yo jamás se puede elevar absolutamente, pues de esa manera sería eliminada su eficacia, su goce, es decir su victoria, en resumen, el yo mismo." Esta tragedia de la conciencia es inevitable; tragedia que la acompaña aun

en su idea, en su cumplimiento. La ciencia de las ciencias, la filosofía, tiene sus barreras en estos límites interiores. Ellos son, al par, los límites del voluntarismo de la especulación de Novalis. Es el idealismo de la conciencia el que precede a esa especulación.

Novalis designó su punto de vista como "idealismo mágico". La expresión entendida como designación filosófica de conjunto —aunque puede prescindirse de ella—, sigue siendo una paradoja, una exageración. En las anologías fantásticas de la naturaleza, con las que numerosos fragmentos despliegan un juego ingenioso y arbitrario, podría verse primero el contenido correspondiente. Pero si se acepta la palabra como expresión de lo eternamente maravilloso y de lo incomprensible que reside en la relación caracterizada del yo empírico y del ideal, ella logra un sentido absolutamente determinado y comprensible. El hombre con su limitadísima comprensión permanece pasivo frente a lo incomprensible: lo siente como su raíz y tiene que buscar alguna manera de apoderarse prácticamente de él, de dominarlo. "Magia" es para Novalis el arte de tal dominio, es decir, la capacidad, el oscuro poder del alma de despertar de su sueño y de producir con él el milagro que consiste en el nacimiento del espíritu. Rechaza expresamente el "realismo mágico", que sólo es un naturalismo disfrazado y se pierde en el ocultismo. En el fondo hasta cree estar siempre afirmado en Fichte. "Idealismo", en el sentido de la Doctrina de la ciencia, tiene para él algo sobrenatural; es un arte de magia, y el filósofo que lo intuye es mago. El yo, que en la imaginación productiva produce el no-yo a partir de sí mismo por arte de magia, es ya un fundamento original mágico. Pero mientras que para Fichte se hace hincapié en la precisa delimitación del punto de vista del idealismo, el último, para Novalis, es algo mucho más libre, menos sujeto. Aquí no hay ni un idealismo empírico ni trascendental, ni subjetivo ni objetivo, sino idealismo del espíritu sin más. Una primacía de valor del mundo

espiritual en cuanto tal es la que aquí encuentra su expresión en la fórmula poéticamente velada de lo "mágico".

Novalis no ignora que algo excesivo y peligroso reside en semejante juego mental, algo que se acerca a los límites de la ilusión. "Si se quiere hacer o alcanzar algo determinado, se tiene que poner determinados límites provisionales. Pero a quien no quiera hacer esto le ocurrirá lo mismo que al que quiere nadar antes de poder hacerlo. Existe el idealista mágico, así como existe el realista mágico. Aquél busca un movimiento maravilloso, un sujeto maravilloso; éste busca un objeto maravilloso, una forma maravillosa. Ambas son enfermedades lógicas, formas de ilusión en que doblemente se revela o se refleja de otra manera el ideal; seres santos, aislados, que reflejan maravillosamente la luz suprema, profetas verdaderos." Positivamente la significación de lo mágico se manifiesta en un sentido muy diverso, con suma claridad, allí donde él habla de la esencia del espíritu y la tarea de la filosofía. Un aforismo más grande expone cómo el hombre está en posesión de dos sistemas sensibles, del corporal y del anímico. A cada uno corresponde un sistema de excitaciones. Para el sistema corporal es la naturaleza exterior. Algo diferente ocurre con el del alma. "Ésta se halla originalmente dependiendo de un conjunto de excitaciones interiores que nosotros llamamos espíritu o mundo espiritual. Comúnmente este último sistema está en un nexo de asociación con el otro y es afectado por éste. Sin embargo, han de encontrarse abundantes rastros de una relación inversa y se nota en seguida que ambos sistemas debieran estar en perfecta relación recíproca, en la que cada uno, afectado por su mundo, forma un acorde sin monotonía." Ahora bien, hay en esta relación una preponderancia diversamente graduada de uno y otro lado. El estado feliz sería la armonía; el de la conciencia común es la evidente primacía del sistema corporal. La preponderancia inversa es el estado mágico. "En el período de la magia el cuerpo sirve al alma o al mundo espiritual."

De este período de la magia Novalis augura una verdadera omnipotencia del espíritu. En ella domina el "arte de realizar totalmente nuestra voluntad". Aquí tenemos al cuerpo "en nuestro poder" lo mismo que al alma. Y porque el cuerpo es el "instrumento de la formación y modificación del mundo" (lo que deduce de la Doctrina de la ciencia), la modificación del instrumento es, al par, "modificación del mundo". Por tanto, es nada menos que el mundo lo que el período de la magia lleva a nuestro poder. A este estado de dominio total se refiere también la frase muchas veces citada: "los pensamientos se truecan en leyes, los deseos en cumplimientos". Novalis sabe describir esto de una manera intuitiva cuando a continuación de la cita arriba mencionada acerca de los dos sistemas prosigue: "si nuestro cuerpo mismo no es más que una acción central y común de nuestro sentido, si tenemos dominio sobre los sentidos, si somos capaces de ponerlos en actividad a nuestro antojo, centralizarlos en una comunidad, entonces sólo depende de nosotros darnos el cuerpo que queramos. Inclusive si nuestros sentidos no son más que modificaciones del órgano del pensamiento, es decir, del elemento absoluto, podremos modificar y dirigir según nos plazca junto con el dominio sobre este elemento también nuestros sentidos". Y, al mismo tiempo, nos declara la clase de dominio espiritual a la que él se orienta con este pensamiento fantástico. Dentro del dominio de la creación artística Novalis, de manera característica, encierra la filosofía. "El pintor tiene en su poder el ojo, el músico el oído, el poeta la imaginación, el órgano de la palabra y las sensaciones (o, más bien, dirige muchos órganos al mismo tiempo, cuyos efectos reúne en el órgano de la palabra), el filósofo tiene en su poder el órgano absoluto y opera a discreción mediante él, elabora mediante él mundos espirituales. El genio no es más que el espíritu en este uso activo de los órganos. Hasta ahora sólo hemos tenido genios especializados, pero el espíritu debe llegar a ser genio total."

Esta cita, tomada en conjunto, es extraordinariamente instructiva para la comprensión del espíritu y la intuición del mundo románticos. De una parte la relación fundamental entre el yo y el mundo exterior se aproxima de tal manera a la creación estética del artista, que los límites se confunden completamente, siendo la intuición del arte y la intuición de la naturaleza sólo gradaciones de uno y mismo acto, perteneciendo el contenido ideal de la obra de arte y la realidad desnuda a una y misma esfera de realidad. Pero, de otra parte, se hace particularmente patente aquí la posición histórica de esta intuición del mundo, pues con claridad aparece como consecuencia de la Doctrina de la ciencia de Fichte. En las exposiciones tempranas de 1794 y 1795 el pensamiento capital de la filosofía teorética de Fichte es que hay una única facultad puramente activa del yo, la imaginación productiva, que produce el no-yo. En esta imaginación descansa la percepción sensible, es decir, lo que afecta. Ahora bien, si se admite con Fichte que esta facultad fundamental opera de una manera profundamente inconsciente, profundamente legal y con necesidad, estando sustraída a todo gobierno arbitrario de la conciencia, inclusive que la reflexión filosófica misma que posteriormente la hace consciente, nunca la tiene en su poder como medio dócil, entonces el idealismo logra en esta teoría la posibilidad de explicar la ilusión del hecho de que las cosas se den y de la realidad objetiva. Pero ¿cómo es posible esto, si alguien no está dispuesto a esta ilusión, si no se la quiere explicar de ningún modo, si no se rebasa su real efectividad? Entonces cae por tierra el encantamiento del idealismo que impide el vuelo de su fantasía; entonces ya no existe razón alguna para atribuir a la imaginación, dentro de la conciencia teorética, leyes estables e inconmovibles que ningún arbitrio puede franquear. Y la teoría imaginada expresamente para el problema de lo que se da se encuentra desprovista de finalidad, se libera y comienza a propagarse. Novalis da este paso. Para él ya no

se trata, como para Fichte, de la fundamentación del idealismo, que él cree que ya se ha logrado y afianzado. Tampoco tiene conciencia alguna de que su especulación esté en contradicción con los hechos a los que Fichte prudentemente había tenido en cuenta; no advierte que el edificio artificioso del idealismo se resquebraja mientras él cree ampliarlo ilimitadamente. No le interesa la conciencia teorética como tal, con sus presuntos defectos; sólo le importa la conciencia estética y la metafísica, en tanto es afín a ésta. Y así derriba las barreras de la fija legalidad que se encuentran en la actividad del yo teorético. Pues la conciencia estética no conoce nada semejante. Esto es lo que separa el idealismo mágico del trascendental. La Doctrina de la ciencia se encamina a que en los grados supremos de la reflexión se haga consciente la actividad primordialmente inconsciente de la imaginación y, por esto, se esfuma para los filósofos la ilusión de que las cosas reales sean dadas. Pero a Fichte nunca se le ocurrió transformar esta conciencia filosófica en un dominio activo y arbitrario. Las leyes de la producción inconsciente pueden ser aprehendidas y comprendidas por el filósofo; y a partir de la conciencia práctica se le puede oponer a ellas una legalidad diferente y superior, para la cual no hay lugar dentro de aquéllas, entendidas como legalidad natural. Pero ni la conciencia moral ni la filosófica puede limitarlas o modificarlas. La libertad puede transformar lo natural, pero sólo en el sentido de la tarea infinita y dentro de los límites de lo natural en general; pero mediante la eliminación de las leyes naturales no puede alterar la naturaleza como tal. Pero, según Novalis, esto es posible, y en esto consiste para él la libertad soberana del espíritu, que, como al artista, lleva en su poder las leyes de la producción misma y, junto con ellas, gobierna libremente la sensibilidad misma, el hecho de que las cosas sean dadas, lo que significa que plasma el mundo a su antojo. El estado de la conciencia teorética descripto por Fichte es para él un estado empobrecido que debe supe-

rarse, una esclavitud del espíritu sometida al dominio del sistema corporal sensible. "En el período de la magia" el cuerpo, inversamente, debe servir al espíritu; y sólo cuando "podamos darnos el cuerpo que queremos", podemos darnos evidentemente el mundo que queremos. Quien tuviera en su poder el "órgano absoluto", será "genio completo".

Magia es el estado de completa genialidad. Al caracterizarla Novalis se abandona al *pathos* profético del visionario. "Quizás sólo dependerá de él (del hombre) animar una materia; obligará a sus sentidos a que produzcan para él la forma que él exige. Entonces, cuando lo tenga a bien, será capaz de separarse de su cuerpo; verá, oirá y sentirá lo que quiera y en cualquier relación." Otra serie de pensamientos hacen una impresión menos exaltada. Jacobi y, siguiéndole a él, Fichte, han hablado de un momento de la fe contenido en todo conocimiento del mundo exterior; de acuerdo con la Doctrina de la ciencia la filosofía es la que libera esta fe. Pero lo que se siente es el objeto de la fe. Ahora bien, Novalis dice: "la fe es ya el libre albedrío de producir sensaciones en nosotros; podemos y debemos aumentar y acabar de formar infinitamente esta facultad, esta habilidad". Aquí ha cambiado de sentido completamente el concepto de fe con respecto a su sentido original. Pues la fe siempre es tenida por algo involuntario, no querido, algo que lo tiene a uno y lo apresa. En Novalis es un acto de libre albedrío el que proporciona a discreción su objeto. Ahora bien, si el mundo exterior según Jacobi y Fichte es cosa de fe, entonces según Novalis es engendrable y aniquilable *eo ipso* a discreción y es una pura inercia del espíritu la de moverse permanentemente en uno y el mismo mundo. El espíritu es un poder misterioso, un manantial de fuerzas maravillosas. Y este manantial debe ser descubierto, en esto reside todo el destino del hombre, inclusive el moral. Pues al transformar el mundo en que está y en el que cree, el hombre se transforma a sí mismo. Únicamente al valerse de su poder se con-

vierte en hombre. "No debemos ser meramente hombres, debemos ser también más que hombres. Hombre, en general, equivale a Universo. No es nada determinado, puede y debe ser al mismo tiempo algo determinado e indeterminado." Estas palabras se han de entender directamente y sin simbolismo. Ser hombre significa para el idealista mágico, ser todo. Su ser determinado tiene que significar indeterminación, es decir, tiene que existir con la capacidad de poder admitir cualquier determinación.

Del sinnúmero de pensamientos que contienen los fragmentos se logra desde este enfoque la más apagada luz. Lo que aparentemente estaba separado de modo disperso, se muestra como intuición del mundo perfectamente separada. Aquí sólo se señala cómo lo característico de la filosofía, entendida como revelación de sí misma, logra su más preciso sentido. Asimismo es interesante ver cómo los aforismos sobre la moral y la virtud se insertan cómodamente en esta imagen de conjunto. Sin embargo, es precisamente la moral la que Novalis designa como "una facultad absolutamente creadora". Esto suena ahora a algo comprensible de suyo. Quien convierte al hombre en creador de mundos tendrá que tenerlo también por un ser moralmente libre. Pero la facultad absolutamente creadora es más que la libertad moral, la cual permanece vinculada a leyes, cuyo contenido no puede ni alterar, ni domina sobre el bien y el mal; sólo puede decidirse entre ellos, pero no puede dar al bien, como tal, sentido y contenido nuevos. De otra manera ocurre en Novalis. El bien tampoco es algo determinado como el hombre. De aquí que el obrar de acuerdo con principios no es moral. La moralidad arraiga precisamente allí donde echa sus raíces el misterioso ser espiritual. "Ella no expresa nada determinado, es total indecisión. Las leyes son absolutamente opuestas a la moral." Evidentemente la decisión en cuanto tal debe reemplazar a la ley. Este vuelco se aproxima al individualismo de Schlegel, pero no coincide con él. Porque aquí no

se apunta a lo individual en cuanto tal, sino al carácter absoluto del creador. Ahora bien, si teoréticamente éste supone un mundo diferente del mundo dado y creído, con más razón tiene que entrar en conflicto con el mundo existente y creído en cuanto actúa prácticamente. "Así toda la moralidad viviente comienza con que yo obre por virtud en contra de la virtud; con esto comienza la vida de la virtud, mediante la cual quizás aumenta la capacidad al infinito, sin perder jamás los límites, es decir, la condición de la posibilidad de su vida." No se pueden apreciar las consecuencias de este pensamiento para la ética; Novalis no las ha desarrollado ulteriormente. De acuerdo con el asunto no tanto acaban en un relativismo del valor como en lo que muchas veces Nietszche directamente ha llamado la transmutación de todos los valores.

Si se pregunta dónde reside el meollo de este idealismo singularmente acrecentado, cuál es el dominio en que se encuentra cómodamente arraigado, no puede caber ninguna duda: reside en el arte. La naturaleza del artista es mágica en el sentido estricto de la palabra, es el mago dentro de su dominio, crea realmente el mundo que interiormente intuye. Los sentidos le sirven de modo inverso que a la conciencia común, su intuir es creación. "El pintor pinta propiamente con los ojos, su arte es el arte de ver en orden y belleza. Ver es en él una actividad totalmente activa y absolutamente plástica... El músico oye también de un modo esencialmente activo, su oir se expande. Por cierto, este uso invertido de los sentidos es para los más un enigma, pero todo artista será más o menos claramente consciente de él." Este don de la visión artística es el que Novalis generaliza y cree reconocer como la facultad fundamental del alma. "Casi todo hombre es en menor grado artista. En realidad ve desde dentro afuera y no inversamente. Siente desde dentro hacia afuera y no de fuera hacia adentro. La distinción capital es que el artista en sus órganos ha animado el núcleo

de la vida que se forma a sí misma, ha elevado a espíritu la excitabilidad de los mismos convirtiéndolos en espíritu y, por consiguiente, es capaz a discreción, y sin solicitación exterior de irradiar ideas a través de ellos, de utilizarlos como instrumentos de cualesquiera modificaciones del mundo real; por el contrario, en el no artista sólo reaccionan al comunicársele una solicitación exterior, y el espíritu, como materia inerte, pareciera someterse a esa coerción."

No en todas partes Novalis distingue entre artistas y no artistas, e inclusive en donde lo hace es de opinión que precisamente la necesidad de tal distinción es un defecto de la naturaleza humana. El hombre ha de ser únicamente hombre. Para esto tiene que hacer en su vida lo mismo que el artista. Quien diera crédito a esta exigencia como universal, tendría que llegar a ser idealista mágico. Pero al mismo tiempo resulta de todos modos claro en este punto que este idealismo mágico en todo sentido no es una especulación tan excesivamente vaga como a primera vista parece. El mundo de la actividad absoluta del creador en que el espíritu es al mismo tiempo demiurgo y criatura, este mundo existe realmente. Es el mundo del artista, y ante todo el del poeta. Aquí existe el "uso activo, voluntario, productivo, de nuestros órganos". Este mundo es un mundo de la fantasía, pero no es peor ni menos verdadero que el llamado mundo real. También él tiene una existencia y en él también se puede vivir y morir como en el real. "La poesía es lo real auténtico y absoluto. Este es el meollo de mi filosofía. Cuanto más poético tanto más verdadero." por tanto aquí está el dominio en que tiene lugar el arte de realizar totalmente nuestra voluntad. Aquí podemos tener en nuestro dominio el sistema orgánico del cuerpo, es aquí donde él sirve al espíritu, este es el "período de la magia". Es el reino del "magismo o sintetismo de la fantasía". "El poeta es el verdadero mago."

Pero al mismo tiempo se aclara la relación peculiar entre poesía y filosofía. También el filósofo debe ser verdadero

mago, él es quien aspira a dominar el espíritu. Así, en el fondo, poesía y filosofía tienen que ser lo mismo. Esto logra en Novalis una expresión más vigorosa que en Schlegel, pues el momento de la actividad, lo creador, se concibe de un modo más fundamental en él. Encontramos caracterizada la filosofía también como "ciencia de las ciencias". Pero Novalis nunca se pronuncia por el sistema científico cerrado, como, por ejemplo, Schlegel en la idea de la filosofía cíclica. "El sistema propiamente filosófico tiene que ser la libertad y la infinitud o, para expresarlo más nítidamente, la asistematicidad llevada a sistema." Por tanto, tiene que haber en la filosofía la misma relación oscilante entre determinación e indeterminación, como ocurre en la naturaleza humana y en la moralidad. La filosofía, en cierta medida, es el arte absoluto que no plasma una obra determinada, sino la vida misma; es el poder absoluto, el estar en el dominio del órgano absoluto. La filosofía no es precisamente una iluminación contemplativa de imágenes del mundo, sino una penetración y transformación creadora de la propia esencia y, con esto, del mundo. Por tanto su esencia, en el sentido más propio y más literal, es poesía, a saber, poesía absoluta. También en este sentido Novalis no podría sentirse sin cierto derecho como el que completaba el activismo de Fichte. La autorrevelación es aquí moralmente la mitad de la filosofía. La creación y perfección de uno mismo es el cumplimiento de ella. La actividad libre jamás puede sujetarse a un vínculo, también hay que elegirla por sí mismo. Lo filosófico en el hombre es lo que eternamente se sigue poetizando sin jamás acabar de poetizarse. Permanece cerniéndose entre el mundo sensible y el espiritual. "El mundo exterior se hace transparente y el mundo interior diverso y lleno de sentido y, así, el hombre se encuentra entre dos mundos en un estado íntimamente viviente: en la libertad más perfecta y el sentimiento más gozoso del poder."

Este es un ideal en que soñamos. Pero el sueño puede

llegar a ser verdad. Y la verdad no parece lejana a Novalis. Pues "estamos próximos al despertar si soñamos que soñamos".

6. Schleiermacher

a) Filosofía de la religión

Un puesto particular entre los filósofos contemporáneos ocupa Schleiermacher. Pertenece relativamente al círculo de los románticos. Lo vinculan a Federico Schlegel lazos de amistad, está influido persistentemente por él en sus intuiciones éticas. Pero, además, sabe reunir entre sí rasgos de los más diferentes sistemas filosóficos, por cierto no de un modo superficialmente ecléctico, pero tampoco siempre de manera absolutamente orgánica. En su obra se expresa menos la vastedad original del horizonte que el desmedido recelo ante las posturas unilaterales y el ideal romántico de la universalidad de la cultura. No se puede desconocer que parte de Kant; con él combina elementos de Fichte, Jacobi, Schelling; de Leibniz, Spinoza y Platón. Estos elementos no están dialécticamente vinculados en el sentido hegeliano bajo un aspecto total que los comprenda, sino interpolados en el todo de acuerdo con el principio de integración. Sin embargo, se distingue de los románticos en sentido estricto por un cierto rigor del edificio sistemático. Conscientemente tiende al sistema y lo sabe realizar en detalle con portentosa finura. No obstante no le basta la vena filosófica para esa gran empresa. En muchos puntos vitales ha quedado a mitad de camino, tratando de valerse de su fino juego conceptual y dejando que muchos de sus conceptos fundamentales estén suspendidos en oscuridades. Junto a los sistemas de Fichte y Schelling, que calan hondo, su filosofía hace el efecto de *dilettante*. Ciertamente esto último se aplica también en mayor medida a Schlegel y Novalis. Sin embargo, es diferente

operar de un modo diletante con esquirlas mentales dispersas —que en modo alguno pretenden ser sistema— que operar con una estructura acabada y bien articulada. Aquellos románticos tienen ideas originales, sólo que carecen de vena sistemática; inversamente Schleiermacher tan pronto acomete algo tiene siempre el sistema ante los ojos y las ideas se reúnen.

En primer término Schleiermacher no es filósofo sino teólogo. Todo en él emana de su sentimiento filosófico fundamental. Y en él —más allá del reino de la razón y del pensamiento— encontramos que se destaca con claridad la unidad interior de la imagen del mundo de la que se desprende su filosofar. En la historia de la teología está justamente entre los primeros, lo cual colorea su filosofía en la medida en que ella es en primer lugar filosofía de la religión. La vida religiosa no es para él uno entre los muchos aspectos equivalentes de la existencia, sino el lecho fundamental donde todo se asienta. En este dominio no le faltan ideas originales. En él ceja ese modo de pensar que amortigua y nivela conciliatoriamente, sin evitar angustiosamente ni la rudeza ni el rigor de la consecuencia a la que el tema le fuerza. Aquí él es creador y dueño del porvenir. Partiendo de sus ideas religiosas se tiene que apreciar su dialéctica y su ética si es que se busca su propio valor histórico.

Nació en Breslau en 1768 y creció dentro del espíritu de la comunidad de los hermanos moravios. Como predicador en la *Charité* de Berlín escribe en 1799 sus *Discursos sobre la religión dirigidos a las personas cultas que la desprecian,* y en 1800 los *Monólogos.* En 1803 siguió la *Crítica de la doctrina moral hasta el presente.* Debido a sus ideas liberales, en 1802 fue enviado en castigo a Stolpe. Sólo después de siete años logró retornar a Berlín, en primer término como pastor de la Iglesia de la Trinidad y un año después como profesor de teología en la flamante Universidad de Berlín. La gran actividad que desplegó hasta el año de su

muerte, 1834, se extendió a gran cantidad de dominios científicos, con particular celo también en las disciplinas filosóficas. De sus cursos editados póstumamente poseemos exposiciones muy detalladas de la dialéctica (teoría del conocimiento), psicología, ética, estética, filosofía política, pedagogía e historia de la filosofía. Se ha granjeado un mérito especial por su traducción de Platón que en lo tocante al espíritu no ha sido superada hasta ahora.

De acuerdo con lo dicho no es arbitrario desarrollar la doctrina de Schleiermacher desde la filosofía de la religión. En esta disciplina se encuentran los motivos peculiares de esa doctrina. No es que para él fuera una añadidura el tratamiento crítico de los conceptos filosóficos fundamentales mediante la gnoseología. Para él era tan esencial como sólo puede serlo para un espíritu sistemático. Mas, no obstante, sólo tiene el valor de un prolegómeno, cuyo objetivo lo rebasa. En verdad, aquí lo positivamente intuido en modo alguno está determinado por la crítica, como ocurre en gran medida en Kant, sino que la crítica se halla determinada absolutamente por lo positivamente intuido, que es objeto de fe.

Se ha llamado a Schleiermacher el filósofo de la fe, pero lo es en otro sentido que Jacobi, que basaba todo conocimiento, inclusive el teorético, en la fe y, por esto, despojaba al concepto de fe de su carácter peculiarmente religioso. De aquí resultaba una confusión de límites entre los dominios, que perjudicaba tanto al carácter de la conciencia teorética como al de la religiosa. Para Schleiermacher la exigencia más importante es precisamente la delimitación de la religión como dominio particular con contenido y estructura propios. Con rigor se diferencia en este punto de la confusión, sin solidez ni plan, de la conciencia religiosa con la estética y filosófica-natural, como ocurría entre los románticos. Y asimismo, se mantiene distante de la amalgama tradicional de

la religión con la metafísica, tal como la "teología racional" la había predicado, lo mismo que de la fundamentación kantiana de la fe en la conciencia moral. Le parece tan imposible comprender la teología como ciencia positiva que trata de Dios, como la teología como expresión de las esperanzas morales en la victoria del bien o el orden cósmico moral. Los artículos de fe y las tesis científicas son en principio tan diferentes como el objeto de fe y el cumplimiento del deber. No se alcanza lateralmente la esencia de Dios y de lo eterno en nosotros. Y si no hay aprehensión de él en el centro, es decir, un desplazarse de golpe en la interioridad, no existe acceso a él. El punto de partida de Schleiermacher es el más rudo antirracionalismo. Para él la conciencia religiosa siempre está muy próxima de la estética. Para ambas lo básico es el sentimiento, pero una cosa es el sentimiento que comporta la fe, otra es el que mueve la creación artística. Y se trata de alcanzar esta diversidad. El comportamiento para con el objeto es diverso. No mira fuera de sí, no produce formas, no es objetivamente productivo, sino opera pasivamente, acepta, se abandona. Tampoco la religión es materia de revelación. La fe de la revelación está al tanto de una actividad revelada de Dios. En verdad sabemos tan poco de semejante actividad como de la esencia de Dios. No la tradición santa, ni la existencia del mundo creado, ni el hecho de la tarea moral del hombre en ese mundo pueden instruir a la conciencia acerca de Dios. Pues Dios es incognoscible y todo saber acerca de él, mediato o inmediato, es ilusión.

La filosofía de la religión no puede dar caza a lo en sí incomprensible. Tiene una tarea mucho más sencilla: ha de analizar y hacer consciente lo que efectivamente está contenido en el sentimiento religioso. Esto no significa que se transforma la subjetividad del sentimiento en la objetividad y racionalidad del pensamiento, pues ello significaría más bien destruir su índole particular, mientras se gesta. El ob-

jeto de la conciencia religiosa, es decir, Dios, no puede convertirse en tema de la filosofía de la religión. La filosofía de la religión no es teología, ni racional, ni de ninguna otra clase. En resumidas cuentas, no es doctrina de Dios, sino doctrina del sentimiento religioso.

La religión no es ni especulativa ni práctica; no concierne ni a la voluntad ni al conocimiento: es cosa del corazón. La actividad anímica propia de ella —no obstante la relación con Dios en que consiste— no es objetiva, sino que más bien es un estado. Este estado es precisamente el sentimiento religioso. El hombre religioso lo conoce muy bien como "sentimiento piadoso". Piedad no es una conciencia objetiva de Dios, sino la certidumbre interior de su presencia. En este sentido siempre se la puede caracterizar como revelación de Dios. La presencia de lo infinito y absoluto se da en el sentimiento piadoso, es decir, del mismo absoluto del que jamás es partícipe nuestro saber y querer, absoluto que ellos exigen y admiten como primera condición, pero al que en realidad no tocan. El sentimiento piadoso se percata de este absoluto. Lo que así le es dado inmediatamente es precisamente el fundamento común, mas no cognoscible, del saber y del querer. Mientras rehusa presentarse en la conciencia objetiva se da el objeto absoluto de toda conciencia, aunque no como objeto. La eliminación de la relación sujeto-objeto es lo que constituye la índole peculiar de la conciencia religiosa.

Lo que vulgarmente llamamos religión, ostenta muchas determinaciones objetivas. Existen representaciones religiosas así como acciones que encontramos inmediatamente vinculadas al sentimiento piadoso. Pero no afectan a la esencia de la religión, que no reside ni en la doctrina ni en el culto, sino únicamente en el acto del sentimiento piadoso. El modo como se representa a Dios es perfectamente indiferente al carácter autónomo de este acto. El hecho de que Schleiermacher haya comprendido claramente esta indife-

rencia eleva su filosofía de la religión por encima de la estrechez de cualquier religión positiva determinada, inclusive la del cristianismo. En este punto cada religión es semejante a otra, por ingenua o desarrollada que pudiera ser su esfera de representación.

Sólo queda por preguntar qué es propiamente el contenido de este sentimiento. Aunque el sentimiento no sea objetivo, no por eso carece de contenido; no tiene su contenido frente a sí, sino en sí mismo. Si ha de revelarse en el sentimiento la índole peculiar de lo infinito, sin que este infinito mismo sea revelable en sus eventuales determinaciones, su contenido sólo puede consistir en la conciencia inmediata de la relación con lo infinito. Mas la relación de la naturaleza finita con la infinita es la de dependencia y, por cierto, de una dependencia perfecta, que significa que lo relativo es abrazado, soportado por lo absoluto y que es absorbido por él. Esto es lo que Schleiermacher llama el "sentimiento de dependencia absoluta". En él consiste el sentimiento religioso, en él, y nada más que en él, consiste la esencia misma de la religión.

Ahora bien, si se pregunta, además, de quién depende el hombre, no se puede evitar por más tiempo los aspectos objetivos del sentimiento y aquí la filosofía de la religión de Schleiermacher —en oposición a la rigurosa consecuencia del pensamiento fundamental— pasa de la mera fenomenología del acto religioso a la metafísica panteísta, que domina a casi todos los sistemas filosóficos de su tiempo. La dependencia sentida es la del hombre con respecto a Dios entendido como el ser total, es decir, como el Universo. Se demuestra que en el sentimiento, por más que éste se mantenga dentro de los límites de las determinaciones más generales, existe un cierto saber acerca de la esencia de Dios. El *amor dei intellectualis* de Spinoza y el sentimiento integral de la mística alemana resuenan nuevamente cuando encontramos que se caracteriza a Dios como la infinitud que penetra a

través de todas las cosas y que se identifica con la totalidad de ellas. Pero aquí no está en el proscenio el carácter sustancial de Dios, como ocurre en Spinoza, sino la vitalidad y la espiritualidad, como se da entre los románticos en el último Fichte. La unidad del sentimiento de la vida que el romanticismo intuye en todos los dominios, se resume en Schleiermacher en la religión, hasta el punto de haberse llegado a pensar que "religión" es para Shleiermacher un nombre diferente de lo que los demás contemporáneos entendían por arte o filosofía. La diferencia radica en la desaparición completa de actividad. La dependencia a secas es la oposición extrema a aquel Estado ideal, que imaginaba Novalis, de omnipotencia, es decir, de tenerse a sí mismo y al mundo en su poder. La religión es la conciencia de una pasividad sistemática, que está más profundamente enraizada en la esencia del hombre que cualquier actividad a la que puede elevarse con el conocimiento o con la acción. Es el sentimiento hacia lo infinito y eterno. Surge del anhelo de lo finito por lo infinito; es la dirección del espíritu humano que conduce a la unidad del mundo –tanto del espiritual como del natural–; es el gusto por la totalidad como tal, en su perfección, vivacidad y armonía. Existe una experiencia inmediata de la armonía cósmica. Esta experiencia es la plenitud sustancial del sentimiento religioso. Se distingue del sentimiento estético, que también siempre se encamina a la unidad y armonía, por el carácter único de su objeto que existe una sola vez en su absoluta universalidad. Es una sola y la misma esencia la que el hombre religioso encuentra reiterada en todo. Su sentimiento, como ocurre con el estético, depende de la diversidad y particularidad de lo singular; es el sentimiento absolutamente único, el sentirse identificado con el Uno. En él se desvanece el objeto individual. Ver todo en Dios es lo mismo que ver Dios en todo. Ver como vida de Dios la propia vida, junto con la plenitud del hacer y padecer, del obrar y errar, es lo mismo que sentir macro-

cósmicamente como acciones de Dios los acontecimientos del mundo junto con nuestra propia inserción en él. Schleiermacher no teme admitir otra vez el concepto tradicional de una causalidad divina. Nos sentimos dependientes de Dios al sentirlo como fundamento universal, es decir, como última causa tanto de todas las cosas que está fuera de nosotros, como de todos nuestros actos. Nosotros, los seres finitos, no somos más que efectos de la potencia infinita; y mientras nos sentimos así, sabemos, al par, que esta relación causal no es reversible, ni se transforma en acción recíproca. Recibimos la acción de Dios, pero no podemos, por nuestra parte, responderle con nuestra actividad. Precisamente lo que llamamos nuestra propia eficacia la sentimos en el sentimiento religioso totalmente como su efecto.

En este último punto Schleiermacher se aproxima peligrosamente a la completa eliminación de la libertad moral del hombre. Hasta un cierto punto su interés, enfocado parcialmente hacia lo religioso, justifica por cierto este paso, por lo menos subjetivamente. Por otra parte no se cierra a la evidencia de que de este modo se aniquilaría todo el dominio de la vida moral. Y así deja a la libertad una especie de puerta de escape al concebir a los seres finitos como autónomos en su relación mutua y sólo absolutamente dependientes con respecto a Dios. Él mismo no puede del todo silenciar que con esto el problema no está resuelto. Y así subsiste dentro de su imagen del mundo la antinomia entre religión y vida moral. Como compensación de este defecto forja las nociones de elevación y perfeccionamiento del ser humano en la entrega a Dios. La conciencia de la dependencia absoluta ni sofoca ni aniquila sino eleva; es el crecimiento de lo finito dentro de lo absoluto. Lo que humilla en el crecimiento sólo es el tránsito, la eliminación de la autoconciencia falsa y arrogante. El logro positivo la resarce de nuevo. La religión es la conciencia suficiente de la dilatación y elevación de la vida, la participación consciente, es decir, la

conciencia de vivir una vida universal, la integración de nuestra finitud e indigencia.

Más importante que este lado metafísico de la filosofía de la religión y arraigado más profundamente en su intuición fundamental es la consecuencia que saca Schleiermacher por el lado del individualismo. Aquí se aparta del panteísmo de un modo todavía más radical que en la concepción de la fe. El panteísmo no tiene ningún lugar para el individuo en cuanto tal, considerado en su autonomía; pero aquí se muestra que en la imagen del mundo de Schleiermacher obra un motivo fundamentalmente diferente y más hondo que el panteísmo. No es tanto el pensamiento de las mónadas de Leibniz el que aquí se abre paso, como la representación del cristianismo primitivo del valor absoluto del alma individual que, en cuanto tal, vale como medio de salvación. Sin duda el sentimiento religioso vincula el hombre al universo y lo agota en la participación en él. Pero al agotarlo no lo hace desaparecer. En cuanto sentimiento es un estado que, como tal, el hombre individual sólo lo tiene para sí y el hecho de que la armonía de su ser esté en conexión con la vida del universo, armonía que experimenta y goza en este sentimiento, no perjudica a este exclusivo pertenecer a él. Pues nada es más reacio a ser compartido con una conciencia extraña que la vivencia y el goce del sentimiento. El objeto del sentimiento puede ser tan universal como se quiera —y aquí se llega hasta el extremo, es decir, hasta la eliminación de todos los contrarios—, mas el sentimiento, en cuanto tal, queda relativizado al individuo. Y, por cierto, es precisamente el individuo totalmente desplegado, es decir, la personalidad en la plenitud de su propia peculiaridad, el único portador de este sentimiento. Aun más, es justamente este sentimiento el que coloca al individuo en su pleno derecho, lo que lo hace desplegar totalmente, lo que lo eleva a la personalidad. El romanticismo busca el despliegue de la personalidad como la elevación de la humanidad a una "aca-

bada y armónica cultura". Schleiermacher —y en esto es un romántico auténtico— sabe dar cabida a este ideal de cultura en el punto medular de la filosofía de la religión y sabe darle un nuevo resplandor que lo consagra y engrandece. La cultura armónica de la personalidad, según él, no tiene su sentido en el cúmulo del contenido, ni en la variedad de las vivencias, sino en un factor de unidad que abraza y, por decirlo así, salva toda diversidad; nunca se consuma en la entrega a lo individual, sino en la referencia unívoca de todo contenido particular al fundamento originario de todas las cosas, es decir, a Dios. La referencia a la unidad es el sentimiento de dependencia absoluta, el cual no sólo constituye el remate, sino también la base de toda cultura. La vida religiosa es la vida propia de la personalidad. La religión no es cosa relativa a la comunidad, sino al individuo, pues atañe al corazón. En la hondura de su yo, allí donde eternamente está solo consigo mismo, donde nadie puede participar o imitar su sentimiento, allí el hombre es religioso. De aquí que, en el fondo, sea en cada uno algo diferente, es decir, una relación pura y del todo personal con Dios.

Schleiermacher no saca de esto consecuencias muy individualistas. No desconoce el espíritu de la comunidad como condición y soporte del individuo. Mucho menos niega el desarrollo histórico de la vida religiosa que, en cuanto tal, rebasa naturalmente los límites del individuo. Por el contrario, combate esta especie de generalización objetivista. Es imposible comprender en proposiciones válidas, necesarias, lo que constituye el contenido de la vivencia religiosa que, en cuanto tal, rebasa naturalmente los límites del individuo. Los dogmas y principios que acarrea inevitablemente toda religión histórica ostentan en la frente el sello de esta imposibilidad. Lo que está vivo en los dogmas es el sedimento del sentimiento religioso, un intento de adecuación intelectual a su contenido. Por cierto es muy natural que el hombre reflexione sobre el sentimiento y trate de aprehender lo que

es únicamente aprehensible intelectualmente en él, es decir, el contenido. Pero está errado si cree aprehender de este modo la esencia misma de la religión. Esta es la situación crítica en que se encuentra en todo tiempo la teología frente a la religión viva. La teología es ciencia, su objeto es la religión, pero la religión, como tal, no puede convertirse en objeto de saber. La doctrina teológica, tal como existe expresada en juicios y conceptos universales, implica siempre un elemento de falsificación. En el mejor de los casos no puede valer como exposición de sentimientos, ni puede pretender validez como conocimiento de objetos del sentimiento. El hecho de que siempre insiste involuntariamente en esto último la coloca en una situación injusta, no con respecto a la ciencia profana, sino frente a su objeto propio, a saber, la religión misma. De aquí que no importa que veamos en el curso del desarrollo histórico del espíritu que los dogmas cambian, y aun que de tiempo en tiempo experimentemos una profunda revolución interior en contra de ellos. La vida auténtica hace saltar, a la larga, toda forma rígida. Todo lo que tiene el carácter de edificio doctrinario hunde al ser viviente en lo superfluo, es decir, en la envoltura problemática. La vida religiosa es suficientemente fuerte como para hacer caer eventualmente semejante envoltura. Sólo cuando su esencia resulta desconocida y olvidada en la envoltura, impulsa con fuerza elemental a la revolución. La teología, entendida como sistema de principios de doctrina religiosa, siempre es espiritualmente reaccionaria y lleva a la mitología. Entre la fe viva y el saber conceptual no existe en general ninguna relación palpable: no pueden ni concertarse ni entrar en liza mutua. No se tocan ni en el objeto ni en la forma de conciencia. De aquí lo infecundo del antiguo conflicto entre verdad de fe y verdad de razón.

Ahora bien, puesto que Dios constituye el contenido del sentimiento religioso, pero éste se burla de todo saber, es imposible la teología como ciencia de Dios. Dios no es el ser

al que la metafísica asigna la plenitud de propiedades metafísicas, no es el *ens realissimum* de la ontología. Aquellas propiedades son reflejos en la conciencia humana, escisiones de la esencia unitaria producidas por la carencia de unidad del contemplador. Lo que es dado de una sola vez al sentimiento religioso en su hondura, se descompone necesariamente en el entendimiento reflexivo, cuyo entender consiste precisamente en este descomponer. Las categorías contrarias del pensar no recogen la esencia de Dios, el cual es la unidad sin contrarios. En él no hay diferencia entre entendimiento y voluntad, entre poder y producir, así como tampoco la hay entre el pensarse a sí mismo y el pensar el mundo. Todas estas diferenciaciones son todavía antropomorfismo y, en principio, están en el punto de vista de la mitología, a la que también pertenece el concepto de la "personalidad de Dios". Tener personalidad significa convertir en finito lo infinito. Dios no es personalidad sino el hombre, a cuya esencia pertenece precisamente la finitud. Por el contrario, Schleiermacher mantiene la vitalidad de Dios; en este punto se libera bruscamente del espinocismo que, por lo demás, proporcionó el esquema a su panteísmo. Schleiermacher se aviene a las tesis de Spinoza en tanto están encaminadas contra el empobrecimiento de Dios por el antropomorfismo; las abandona en el momento en que rebajan la esencia de Dios. Por el contrario, afirma las creencias populares: Dios no existe sin el mundo, ni antes ni después de él, ni, por lo demás, fuera del mundo. En el mundo y en nosotros todos le conocemos. Aun más: la libertad de Dios no es, como la presunta libertad del hombre, un contrario de la necesidad, sino que justamente consiste en su propia necesidad. No puede producir algo diferente que lo que realmente produce, el mundo que nace de él es necesario, su creación no es su libre albedrío. Y, lo mismo que la totalidad del mundo, no está sustraída a la necesidad, tampoco lo está el acto particular de él. Dios no rompe con un milagro el curso legal del

acontecer universal. Tampoco el hombre se sustrae a esta legalidad, y lo que él llama la libertad de la voluntad no es libre albedrío, sino coacción interior. Asimismo, no posee la inmortalidad en el sentido de la duración eterna; es un *modus* en la vida del Todo y, como tal, perecedero como todas las cosas y toda la vida individual. La fe en la inmortalidad no pertenece al contenido del sentimiento religioso. La perspectiva de recompensa y castigo en el más allá falsea el sentido puro de la piedad, no de otra manera que el sentido de la moralidad. Por el contrario, el hombre es inmortal en otro sentido, o más bien puede serlo. Su vida eterna ha de buscarse en medio del más acá y en la finitud: en la participación en lo infinito, es decir, en la identificación con la vida total y eterna de Dios, pues esta eternidad no es la de la duración temporal: en cada momento de auténtica vida religiosa se la cumple.

Consecuencia necesaria de estos principios es que en la concepción del mundo religioso de Schleiermacher los valores del más acá no aparecen disminuidos en favor de un más allá imaginado fantásticamente. El rico y diferenciado sentimiento del valor del romanticismo tiene buena acogida en su filosofía. Al mismo tiempo, aquí está el punto en que para él se vincula el panteísmo de Spinoza con los pensamientos de la teodicea de Leibniz que sustentan un optimismo de alegría cósmica. El mundo es el fenómeno de la acción divina. En cuanto totalidad es perfecto. Toda su presunta imperfección concierne a aspectos parciales y, por tanto, al modo finito de intuir del sujeto individual. No sólo el mal natural, sino también el mal moral se acomoda, según la opinión de Schleiermacher, a este panorama. Los dos males sólo son lo perfecto en un grado menor. Pues la coexistencia exige gradaciones de la perfección. En el fondo todo es bueno y todo es divino; inclusive en el mundo lo más mínimo es indispensable, pues cada cosa tiene un lugar asignado. Cada cosa es buena como puede serlo en la economía de la tota-

lidad. Es insensato exigir algo mejor. Aun el pecado del ser finito exige el respeto de quien lo comprende. En este sentido el mundo es el mejor posible. En esta imagen del mundo el concepto de un mal radical se ha desvanecido completamente como el de una propia y consciente libertad de la voluntad del hombre. El alegre optimismo por la existencia es pagado a costa del determinismo metafísico, es decir, a costa del sentido peculiar de la obra religiosa de redención a la que aún se había aferrado la filosofía de la religión de Kant. En su doctrina de la fe Schleiermacher no ha sacado las consecuencias rigurosas que derivan de ella, así como en su metafísica y ética tampoco extrajo las del rígido individualismo.

Fiel a su punto de partida opone a la autoridad de los dogmas la doctrina del genio religioso. El dogma mismo es ya un complemento discutible de la religiosidad propiamente dicha —precisamente por ser objetivación, generalización y acuñación conceptual—, la Iglesia aumenta el mal al sancionar precisamente esta racionalización y al elevar a principios simbólicos, universalmente obligatorios. De esta manera más es lo que dificulta que lo que fomenta la vida religiosa del individuo. Se toma falsamente por lo absoluto el acto de reducir a la finitud: tal como están las cosas en nuestro tiempo, no puede prescindirse de una organización eclesiástica, pero se debiera prescindir y tiene que esperarse que la vida religiosa de la humanidad pueda prescindir alguna vez de ella. El hombre religioso de hoy se encuentra involuntariamente en oposición con la Iglesia; y cuanto más profundo es en él el puro sentimiento piadoso, tanto más claramente tiene que destacarse esta oposición. Esto no sólo ocurre con el cristianismo, sino en todas las religiones positivas. Pero es también un error creer que en contra de la religión positiva se ha de volver a una "religión natural" universal. Lo que así se llama es una vana abstracción, una idea en sí misma contradictoria. En realidad sólo puede haber

religiones positivas y sus estrecheces de miras dogmáticas y de culto son tan necesarias como la finitización de lo infinito en el individuo. Históricamente la religión única, eterna y verdadera no puede serle dada a la humanidad finita en plena pureza y absolutez. La infinitud de Dios sólo se quebranta históricamente de un modo fragmentario. Así, la escisión de la religión única en la pluralidad de formas religiosas que se presentan sucesiva y simultáneamente es un proceso necesario, del que en modo alguno ha de lamentarse. La vida religiosa misma en estas religiones positivas que se ha dado en llamar reveladas, no obstante la comunidad en que crecen, es, en el fondo último, individual, a saber, la de su fundador y de su primer heraldo, es decir, del héroe o genio religioso.

Ahora bien, en este punto se quebranta decisivamente, para Schleiermacher, la creencia característica en la interioridad autónoma del individuo. El desarrollo de la vida religiosa de la humanidad no avanza mediante las intenciones de la masa, sino únicamente mediante las de las personalidades conspicuas. Toda vez que esta vida da un nuevo paso hacia adelante, toda vez que se rompen los viejos caminos y se crean nuevos, existe un individuo que encabeza la marcha con nuevas ideas y sólo entonces arrastra a los otros consigo mediante su fuerza interior. Y siempre existe una nueva forma de la vida religiosa misma en que la idea subsiste, es decir, una nueva configuración del sentimiento absoluto de dependencia y, a través de éste, una nueva intimidad de la relación con Dios. Nada más absurdo que cifrar semejante revolución y nueva creación en una mera transformación de dogmas y estatutos. Cuando en la profundidad nada nuevo se agita, no hay razón de romper las formas. La transformación sigue más bien al nuevo despertar interior del sentimiento religioso y, por cierto, con necesidad, pero jamás lo agota. Toda religión positiva está determinada fundamentalmente por la personalidad creadora de su fundador.

El fundador de la religión ha de ser llamado creador y genial en la misma medida que el artista. En uno como en otro hay originalidad de un sentimiento del que todo brota, en uno como en otro hay una visión interior que da forma al contenido. Sólo que en el artista es individual, aunque en sí infinito, lo que se acuña en la forma de una obra infinita determinada, es decir, algo que siempre abarca sólo un aspecto parcial de la vida. Pero, en cambio, el fundador de la religión, desde la hondura de su sentimiento piadoso, crea una nueva forma de la vida entera, una forma que aprehendida y acuñada intuitivamente interesa la existencia íntegra del hombre y la eleva con la pretensión de transformarla. Por cerca que Schleiermacher esté en este punto del esteticismo de los románticos, deja no obstante a salvo la peculiaridad de la vida religiosa. La analogía con el artista es sólo una parábola en vista de la grandeza universal del contenido que aquí está en cuestión; pero es, por cierto, una parábola instructiva, pues hace intuitivo el punto de que trata. Las épocas de la historia de la religión que se inspiran en la acción precursora que es obra del genio religioso, no se limitan a su personalidad. De ella sólo arranca el movimiento, pero su crecimiento torrencial y el gran oleaje de las épocas descansan en el poder abrasador de lo que él ha intuido. Sin la repercusión en el corazón humano moriría la idea con él. Sólo el cuerpo de discípulos lo convierte en potencia histórica. Pero ¿en qué consiste el verdadero cuerpo de discípulos? El discípulo está en la misma relación con el maestro como el que goza estéticamente con el artista creador. Tanto en uno como en otro es la congenialidad el elemento vinculador. Así como el contemplador ante la obra de arte recrea congenialmente en sí el contenido ideal de la última, el discípulo tiene que revivir congenialmente la forma específica del sentimiento religioso, tal como el maestro la ha vivido por primera vez, e impregnar toda su existencia con ella. Pero el hecho de que los epígonos en su revivir

acudan al dogma, es decir, a la acuñación conceptualmente racional, al símbolo y al credo, y busquen formas fijas para lo que vive sólo en esta vivencia misma, no robustece la idea sino precisamente la empalidece y disminuye. Cuando tiene lugar el dogma, ya ha menguado la congenialidad con el maestro y sólo la aparición y la acción vigorosa de un nuevo genio puede despertarla de nuevo. Sólo al comienzo de un nuevo movimiento la auténtica vida religiosa es creadoramente activa. Y ella siempre se encuentra bajo el signo de la lucha en contra del dogma.

Es natural que Schleiermacher como teólogo práctico y político eclesiástico no pudiera sostener estrictamente estas ideas. Al comienzo de la actividad de su ministerio lo pusieron en conflicto con las autoridades superiores. En los años siguientes, por razones internas, trató de conciliarse con la situación creada. Su ulterior doctrina de la fe muestra así un concepto plenamente desarrollado de la "Iglesia" en sentido completamente positivo. No obstante, en sus rasgos esenciales, las ideas de filosofía de la religión de su juventud son afines a ella. También en esta doctrina con la exigencia de una comunidad religiosa libre, separada del Estado, sigue siendo el punto central la dirección espiritual de la personalidad junto con sus vivencias religiosas. Sin embargo, está inserta y sostenida por el espíritu común de los individuos reunidos en la fe. La participación consciente de todos, la vida activa y la labor en común de sus miembros, en el sentido del espíritu común, configura el nuevo concepto de la Iglesia convirtiéndolo en algo vivo, que ni como milagro sobrenatural es rebajado a rígido absolutismo, ni como obra humana fortuita es rebajada a organización artificiosa y premeditada.

Por supuesto, no se puede negar que este cuerpo tardío de ideas, orientado más hacia la práctica, desde el punto de vista anterior implica una serie de compromisos. Sin embargo, no ha de desconocerse que sólo así las ideas de la

filosofía de la religión pudieron lograr inmediatamente una significación determinante para el desarrollo de la vida religiosa y que efectivamente la han logrado —muy por encima de la propia escuela de teólogos fundada por Schleiermacher—; acción que quizás sólo en nuestro días logre su total validez.

b) Dialéctica

En tanto Schleiermacher se empeña en discutir de manera puramente autónoma su filosofía de la religión partiendo de principios propios, no teoréticos, no puede menos que efectuar alguna elaboración, es decir, sea aprovechando positivamente, sea descartando críticamente el gran lastre metafísico que la historia del pensamiento filosófico ha depositado en esos mismos conceptos fundamentales de los que tuvo que ocuparse. En su filosofía de la religión encontramos rastros de ambas actitudes. Así, se vale de la más cuidadosa propedéutica crítica para superar el concepto tradicional de Dios y para evitar el racionalismo teológico. Pero también emplea la orientación teórica para realizar sus ideas referentes al panteísmo religioso y a la historia de la religión. De esta necesidad surge en sus ciclos de lecciones académicas el instrumento: la teoría del conocimiento. La llama "Dialéctica" no en el sentido de Fichte y Hegel, sino en el de Platón. Para él, Dialéctica significa doctrina del saber, pues todo saber funda su criterio en el intercambio, en la comunicación y en la comprensión. En el fondo, la religión es cosa del individuo, pero la filosofía es el resultado de un trabajo en común puesto que sus proposiciones son universalmente válidas y necesarias. La filosofía, como tal, es doctrina del saber, es decir, es Doctrina de la ciencia. Pero la Dialéctica es doctrina de los "principios del arte de filosofar".

Por tanto, la Dialéctica ha de partir del saber, es el órgano de éste. Tiene que elevar a arte el procedimiento de la razón

de producir el saber, el que también existe dondequiera, ingenuamente, sin filosofía. Existe el saber común; en cambio, el saber superior todavía debe ser creado. No sólo es creado por la acción de hacer consciente el método, sino por el dominio consciente de él.

Ahora bien, aquel saber por el cual únicamente se interroga en filosofía no es el empírico, contingente y dado, sino el absoluto. Por tanto no se trata de un *factum* del saber, sino de la idea del saber, como en Fichte. Sin embargo, la idea sólo puede ser admitida como perspectiva, pues en la conciencia empírica no conocemos el saber absoluto, no obstante, en todos sus pensamientos particulares se refiere de un modo firme al saber absoluto y está determinada por su legalidad, como lo prueba la validez universal de los resultados del pensamiento. Aunque ningún acto de la conciencia satisfaga completamente semejante validez universal, "sin embargo, la idea está expuesta puramente en él". "La consumación del saber se lograría cabalmente si todo saber fuese transparente a cada uno no sólo como resultado, sino si también lo fuese como fundamento, y si cada uno intuyera perfectamente su saber y todo otro saber individual." Esta idea del saber es inalcanzable, pero no es utópica; pero es real en todo saber limitado, si se la entiende como su fundamento interior, común a todos, aunque nunca es explícitamente dada a su portador, el sujeto individual.

Schleiermacher vincula un rígido intelectualismo a este punto de partida de la idea. Saber es pensar, no existe un saber que sólo sea percepción o imaginación. Pero no todo pensar es ya por esto saber. Y aquí asoma el problema del conocimiento. El hombre puede pensar todo cuanto quiera, pero no puede conocer todo. Saber es el pensar referido al ser, el que aprehende un ser. Si se combina esta segunda exigencia fundamental con la primera, se obtiene la definición del saber articulada en sus dos connotaciones esenciales: "Saber es aquel pensar que: *a*) se representa con necesidad, de tal

modo que es producido con la misma necesidad por todas las mentes pensantes y que *b*) se lo representa como un ser al que corresponde algo pensado." Por tanto, una doble concordancia constituye la esencia del saber: la inmanente que ocurre con el pensamiento de los otros sujetos y la trascendente con el objeto común. Verdad universalmente válida y trascendente son las notas del saber.

Ahora bien, la primera de ambas condiciones descansa en la "uniformidad de producción" de todos los seres pensantes. Al establecer esta uniformidad se obtiene la validez universal del resultado, pero no inversamente, pues la mera concordancia resultante del pensamiento, en cuanto tal, podría consistir aun en una realización diferente, por ejemplo en un aprendizaje mecánico, cosa que no está en consideración en el saber. Ahora bien, el contenido del saber no se origina únicamente en la razón, sino también (según la materia) en los sentidos o, como Schleiermacher dice, en la "organización". Si bien se admite aquí la doctrina de Kant de los "dos troncos" * del conocimiento, Schleiermacher le da en cambio un giro particular, al buscar en ambos aspectos la uniformidad de la producción, que aquí está en cuestión, y al abandonar así nuevamente a mitad de camino el puro intelectualismo con el que comenzó. "Siendo todo pensar un producto común de la razón y de la organización del pensante, el saber es aquel pensar que es producto de la razón y de la organización en el tipo universal de ella", se trata únicamente de esta universalidad del tipo, no de la dualidad de las instancias. Y si no se encontrara en las dos, todo saber sería imposible. Pues existe tanto la razón individual como la organización individual. En la primera reside el juego subjetivo de la fantasía, en la última, cuando es tomada por objetiva, descansa el error. En la diversidad de su-

* Kant en la Introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, página 29, habla de los *zwei Stämme*, o sea, de los dos troncos en que se divide el conocimiento humano. *(N. del T.)*

jetos individuales existe tanto lo idéntico como lo no idéntico y, por cierto, en ambos troncos del conocimiento. Según esto, el saber, visto de este lado, es aquel pensar que no se funda en la pluralidad y diferencia de sujetos pensantes, sino en la identidad de ellos.

El otro aspecto del problema del conocimiento se refiere a la relación entre el pensar y el objeto. "En todo pensar se pone algo pensado fuera del pensar." Con mucha eficacia Schleiermacher sabe defender esta tesis frente a las objeciones subjetivistas. Se podrá objetar, por ejemplo, que el pensar podría también dirigirse a los procesos interiores de la conciencia, o estados o acciones, y entonces el objeto del pensar caería dentro de la esfera del pensar mismo, y no fuera de ella. Por el contrario, hay que decir: "lo pensado puede estar dentro o fuera de nosotros, pero nuestro estado y nuestra acción son siempre diferentes del pensar, pues ambos pueden existir sin que se los piense; por tanto, el objeto, aunque sea inferior, está fuera del pensar y sólo está en nosotros no en tanto seamos pensar, sino en cuanto somos ser". Con agudeza verdaderamente fenomenológica se elabora aquí el misterioso punto medular metafísico del problema del conocimiento: el objeto está "puesto" (mentado) ya en el pensar mismo, como independiente del pensar, pudiendo inclusive existir sin que se lo piense. El sentido de la trascendencia del conocimiento del objeto no es ni una oposición psicológica ni ontológica de fuera o dentro, sino el hecho primario que se piensa en el saber como lo independiente de él. Con esta afirmación Schleiermacher se encuentra en un terreno ajeno a todo punto de vista parcial, más acá de toda teoría y opinión doctrinaria. Le queda el mérito histórico de esta fijación en medio de la pleamar del idealismo especulativo, con prescindencia del valor o no valor de lo restante de su teoría.

El problema fundamental del conocimiento depende de la justa exégesis del problema de la trascendencia. Kant lo había resumido en la cuestión según la "validez objetiva",

en tanto ésta expresa algo más que la mera validez universal. Schleiermacher aquí introduce el concepto no del todo unívoco de la "convicción" que quizás pueda comprenderse en primer lugar como una concepción más subjetiva del concepto de evidencia. Ahora bien, se puede establecer la tesis: "la posición de la concordancia del pensamiento con lo puesto fuera de él da convicción, pero no toda convicción surge de aquella posición". Es importante la no reversibilidad del principio acentuada en el último miembro de la tesis, porque caracteriza los límites de la conciencia teorética de la verdad. En caso contrario se excluiría la convicción errónea; del mismo modo "los imperativos éticos y técnicos" implican también convicción, pero no se supone que a ellos les corresponda precisamente un ser. Ahora bien, si un pensamiento se refiere constantemente a algo puesto fuera de él, pero no se lo pone como de acuerdo con él, no es ningún saber. Schleiermacher atribuye dicho pensamiento tanto al libre fantasear como a todo lo referente a la ciencia que sólo esté establecido como hipótesis. En realidad el saber humano no puede satisfacer la exigencia impuesta de la concordancia con el objeto mentado por él; no obstante, la idea del saber se halla contenida en su pureza en todo el saber humano. Pues todo saber empírico es una "aproximación" completamente válida del saber ideal. Como ejemplo podrían citarse las antiguas doctrinas astronómicas que hoy sabemos que son falsas, dado que ya no suponemos que concuerden con su objeto. Sin embargo, admitimos que están alineadas en la serie evolutiva del saber y que existe en ellas un núcleo permanente que las vincula a toda opinión ulterior, lo que no admitimos en los simples productos de la fantasía, como los "cuentos de hadas". En el "gran acto" histórico de la "búsqueda continua del ser" el error y la verdad se encuentran siempre estrechamente entrelazados; pero por difícil que sea distinguirlos a partir de un estadio dado, no le será gravoso a la mirada histórica separar uno del otro,

porque la continuidad del desarrollo mismo los distingue en lo que puede ser objeto de comprobación y en lo que por sí mismo es caduco.

La teoría del conocimiento tiene que ocuparse del doble problema desarrollado: el de la validez universal y el de la objetividad trascendental. Ahora bien, si este estado problemático se refiere a la distinción arriba desarrollada del factor "orgánico" e "intelectual" del conocimiento (es decir, a la dualidad kantiana de sensibilidad y entendimiento), es claro que el saber es aquel pensar en que ambos factores constituyen puntos de partida igualmente autónomos. Por esto se los encara en su uniformidad para todos los sujetos. Sólo puede existir el saber en tanto además de la diferencia diversamente escindida de ambos factores también existe en cada uno de ellos una identidad que no varía de hombre a hombre. Pero, al par, las dos funciones tienen que referirse "de un modo originalmente igual" al ser que en el pensar se pone como existiendo fuera de él.

La última de las dos condiciones es la decisiva en lo que atañe al punto de vista. El idealismo, en cuyo ancho cauce se desplaza Schleiermacher, tiene que negar justamente esta condición. "Podría decirse que la concordancia del pensamiento con el ser es una noción vacía, en virtud de la absoluta diversidad e inconmensurabilidad de ambos." Aun más rígidamente dialéctica se enuncia la segunda formulación de la objeción: "podría decirse que es una *petitio principii* poner un ser fuera del saber". Más escéptica parece una tercera objeción: "podría decirse que es vacía la referencia del pensar al ser; ambos podrían existir sólo absolutamente separados". Estas cuestiones constituyen el punto medular del conocimiento. La primera y tercera se refieren a la posibilidad de la relación sujeto-objeto bajo el supuesto del ser trascendente; la segunda, por el contrario, se refiere a la existencia del ser mismo y, de este modo, a la relación del conocimiento propiamente dicha.

De una manera característica Schleiermacher resuelve estas cuestiones partiendo de aquel punto que Fichte había utilizado para la demostración de su idealismo absoluto de la conciencia, es decir, del hecho de la autoconciencia. "En la autoconciencia nos ocurre que somos ambas cosas, el pensar y lo pensado, y nuestra vida tiene a ambos en armonía." Al menos aquí se encuentra el punto en que el ser y el pensar se dan en estrecha relación recíproca. Efectivamente, en la autoconciencia el mismo sujeto que es el pensante, es también lo real pensado, es decir, el ente en tanto existe sin que se lo piense. Ahora bien, si semejante realidad es válida en este único punto, no hay razón alguna de que se la niegue al objeto de otro pensar cualquiera. En la autoconciencia nos es dado el saber mismo sólo en su ser, pero como algo diferente de él, y este supuesto constituye únicamente la base del problema de buscar la nota distintiva del saber. Por tanto, el ser fuera del saber no es ninguna *petitio principii*. Por el contrario, es dado con él. Y el problema se basa en este hecho. Y finalmente: "en la autoconciencia nos es dada en forma confusa a la reflexión y a la voluntad un devenir recíproco de ambos y nadie puede creer que ellos tienen lugar sin referencia mutua". Por tanto, no está en cuestión el hecho de la referencia, así como no lo está la existencia de ambos, sino más bien el detallado carácter de la referencia, así como las condiciones en que descansa.

Unidad y multiplicidad existen tanto en el pensar como en el ser. El problema consiste en saber cómo se distribuyen en ambos por igual y cómo pueden concertarse. El conocimiento consiste en semejante concierto. Sólo que la distribución equitativa no es dada en forma acabada en cualquier saber real. "Sólo por aproximación se la alcanza." Pero el hecho de que sea posible tiene un fundamento interno trascendental. La esencia más íntima del pensar y del ser se encuentra "más allá de la división". "También la referencia que el pensar dividido guarda con el ser dividido tiene una

necesaria raíz en nuestra autoconciencia; la concordancia tiene su certidumbre en la unidad de nuestro ser. En la operación del pensar para el cual buscamos las reglas salimos de esta unidad y tenemos una multiplicidad del pensar que debe concordar con una multiplicidad del ser. Ahora bien, ¿cómo se establece en nuestra autoconciencia la relación de una a otra? Nuestra existencia corporal es también un todo compuesto y enlazado en nuestra conciencia y está vinculado con el ser puesto fuera de nosotros, el cual se nos revela por sus influencias; y toda nuestra autoconciencia descansa en la distinción y anudamiento de los diferentes factores que están determinados por el modo como opera lo individual fuera de nosotros sobre lo individual en nosotros. Por tanto, tenemos conciencia determinada de la escisión de nuestro pensar en relación con la división del ser, porque en todo pensar real es activo en nosotros aquello que inmediatamente está en constante relación recíproca con el ser puesto fuera de nosotros, a saber: nuestra organización y, precisamente, la posición de una concordancia entre el pensar y lo pensado descansa en que no existe ningún pensar en que ambos extremos —el lado intelectual y el orgánico— no estén reunidos." Schleiermacher proporciona una deducción semejante del mundo exterior y de su cognoscibilidad a partir de la autoconciencia a la que antes de él había intentado dar Descartes; sólo que éste creyó tener que dar el rodeo de la certeza de Dios, mientras que aquél progresa directamente del ser interior del sujeto al exterior de las cosas. El punto saliente en este proceso intelectual es de una manera característica aquella instancia de la conciencia que el antiguo racionalismo, así como el idealismo fichteano, había despreciado y privado de su autonomía, pero a la que Kant se había asido tenazmente a pesar de su inclinación a sobreestimar lo puramente espontáneo: la sensibilidad o la "función orgánica". De aquí que el punto central de la teoría de Schleiermacher sea la tesis kantiana de la correlación recíproca de sensibi-

lidad y entendimiento. "Ahora bien, si existiera un pensar que estuviera aislado, es decir, un pensar con el que no tuviera nada que ver la función orgánica, es decir, nuestro ser, en tanto que él es idéntico con el ser puesto fuera de nosotros, entonces no tendríamos ninguna razón para admitir este acuerdo (del pensar con el ser). Ahora bien, yo afirmo que el saber es precisamente aquel pensar que puede ser comprendido de la misma manera tanto de un lado como del otro (del intelectual como del orgánico), por tanto, un saber en que las operaciones de ambos concuerdan y se interpenetran." Por esto Schleiermacher también llama a la relación entre organización y totalidad del ser una "relación real". Por ella se "mediatiza" la correspondencia entre el pensar y el ser, "y puede decirse que todo el pensar es un saber que expresa apropiadamente las relaciones de un ser determinado con la organización".

Se desconoce completamente este aspecto central (así como el más interesante desde el punto de vista histórico de la no muy original dialéctica de Schleiermacher) cuando se relaciona desde un comienzo, como hacen muchas exposiciones, el problema de la trascendencia del objeto a la "identidad de pensar y ser", la cual es una fórmula con la que no se desata el nudo, sino que se lo corta. Por cierto, Schleiermacher admite esta fórmula; pero la manera como la introduce demuestra que la concibe de otra manera que como ocurre entre los contemporáneos, por ejemplo, en Bardili, Schelling o Hegel. En modo alguno se la establece como tesis metafísica fundamental, como también se evita prudentemente toda reminiscencia de la filosofía de la identidad; por de pronto sólo se la señala como *factum* de la autoconciencia donde efectivamente el mismo yo es lo pensante y lo pensado. Por el contrario, en la conciencia del objeto la identidad es sólo idea que nunca se consuma. Pues el pensamiento jamás coincide enteramente con lo pensado, sino que permanece como mera "aproximación". Por tanto, no ha de

buscarse una solución metafísica del problema del conocimiento en la tesis de la identidad. Y justamente se puede contar como mérito de Schleiermacher el hecho de que él desdeñe una solución metafísica y que prefiera dejar abierto el problema. El racionalismo de los sistemas idealistas encuentra su adversario natural en la Dialéctica de Schleiermacher. Y sólo así se entiende que esta Dialéctica, frente a la íntegra extensión del conocimiento posible, reserve al sentimiento religioso un dominio propio e inaccesible al saber. Este es el punto del que teoréticamente depende la posibilidad de la filosofía autónoma de la religión. Tal autonomía sería absolutamente ininteligible si se pudiera llevar a cabo completamente la identidad de pensar y ser. En este sentido Schleiermacher no es un hombre de gran rigor sistemático, pero aquí nos encontramos ante el punto en que de un modo peculiarmente consecuente ha deslindado los dominios como también ha comprendido su correlación mutua. Echa por un camino intermedio entre dos extremos, al no basar, como Jacobi, todo en la fe, ni, como en el sistema de la identidad de Schelling y la Fenomenología de Hegel, todo en el saber, dejando a salvo la autonomía de ambos dentro de sus límites. En base a una nueva investigación recorre de nuevo el camino de Kant; inclusive, siguiendo por el camino de la crítica da un paso más Kant mientras logra separar, valiéndose de igual método, moralidad y religión, y mantener a ambas en recíproca autonomía.

La elaboración ulterior de la Dialéctica de ninguna manera justificó las grandes esperanzas que sin querer se anudaron a esta fundamentación. Schleiermacher no se mantuvo mucho tiempo sobre el delgado hilo crítico del puro análisis del problema, sino que, al progresar, incurrió en el espíritu constructivo de los grandes pensadores contemporáneos, sin alcanzar la grandeza sistemática de ellos.

La pura sensibilidad y la pura intelectualidad son abstracciones. En realidad las dos se interpenetran en todos los gra-

dos y sólo existe diferencia entre el "pensar propiamente dicho, con su actividad preponderantemente racional y propensa a lo orgánico", y el "percibir con una actividad preponderantemente orgánica y propensa a la razón; la posición que media entre ambos, en que se restablece el equilibrio de los dos, se designa como "intuición". Ésta, por lo demás, es objetivo propio del conocimiento, pero nunca se la alcanza. Tarea de la función racional en la intuición es la determinación, tarea de la orgánica es la animación. Ambos elementos pertenecen a la intuición. Los principios de ambos son comunes a todos los sujetos pensantes. Pero junto a esta su identidad existe la más vasta diferenciación de ambas funciones, gracias a la cual se divide el conjunto de la experiencia en múltiples "esferas concéntricas".

El hecho de que en general un objeto pueda ser llevado de la conciencia a la intuición (aunque sólo de un modo muy incompleto) radica en que la función sensible y racional del conocimiento tiene el mismo objeto, el cual es representado muy diferentemente: por la sensible, como multiplicidad caótica; por la racional, como unidad y pluralidad articulada. La primera, tomada en sí misma, da lugar a una "imagen", la última al "concepto" del objeto. En el acuerdo de ambas descansa el verdadero saber. Pero el hecho de que pueden concertarse demuestra que en ellas no se da una oposición sino que también está contenido un momento de identidad. Ahora bien, la actividad racional se funda, además, en el reino de lo ideal, es decir, en la legalidad consciente, en cuanto tal, pero la orgánica es dependiente de los influjos de lo real, en cuanto éste abraza en una esfera el mundo de los objetos y de los órganos. "Así el ser es puesto tanto en el modo ideal como en el real y lo ideal y lo real corren paralelos entre sí como *modi* del ser." Esta dualidad de lo ideal y lo real es la "suprema oposición" a la que puede elevarse el pensar teorético. Es común tanto al ser como al pensar (conciencia). Mas sólo la conocemos por el lado de la conciencia. No

existe para ella ninguna determinación ontológica directa, sino sólo gnoseológica: "lo ideal es aquello en el ser que es el principio de toda actividad racional, en cuanto ésta no se origina en absoluto de la orgánica, y lo real es aquello en el ser que es principio de la actividad orgánica en cuanto ésta no se origina en absoluto de la actividad racional". La "idea del ser en sí", en tanto que es dado entre las dos formas o *modi* entre sí opuestos y referidos uno a otro, constituye "lo trascendental" que es condición de la realidad del saber.

La distinción de lo ideal y lo real en el ser nos muestra la misma distinción en el pensar. En él podemos aprehender mediatamente la identidad de pensar y ser, pues inmediatamente sólo la aprehendemos en la autoconciencia. Para el problema del conocimiento no significa más que la igualdad estructural del orden y la articulación entre el pensamiento y el objeto del pensamiento. Lo que la lógica desarrolla en la relación de subsunción de los conceptos y juicios, a saber, un gran reino unitario de dependencia y correlación general, no es ninguna construcción abstracta, ni alejamiento del ente, sino simplemente es la estructura de las conexiones que rigen en el ser. Así como el concepto inferior de su posibilidad está fundado en el superior y lo eleva a intuición en la diversidad de su determinación más precisa, "así también la existencia inferior es una existencia o su fenómeno que eleva a intuición la superior y, según su posibilidad, sólo se funda en la superior. Históricamente esta concepción de la noción de identidad se remonta conscientemente a la doctrina platónica de las ideas, cuya teoría de la anamnesis sostiene que la razón encuentra en sí misma las formas y los principios que rigen el mundo del ente. Sólo que aquí, junto a la unidad y universalidad de la razón, tiene lugar el conjunto de la función orgánica y ambas reciben su significación "trascendental" para el conocimiento del ente a partir de la concordancia de estructura de la conciencia y del ser. En

cambio, en esto radica la justificación de ambos métodos lógicos básicos del pensar, a saber, la deducción y la inducción; ésta se aplica al factor real, aquélla al ideal; ésta a la multiplicidad, aquélla a la unidad. Pues las dos se aplican de esta manera, al ente; y así se comprende que no obstante su punto de partida heterogéneo pueden armonizarse y constituir un saber unitario. Pues el ente es sólo uno y tiene que acabar en la misma intuición integral de donde ha comenzado.

Todo el dominio del saber, lo mismo que el del ser, está abarcado por la oposición de la unidad absoluta y de la multiplicidad absoluta. La última es lo que llamamos materia; la primera, en cuanto coincidencia de los contrarios y su desaparición completa en un sujeto sin predicado, es lo que llamamos Dios. Ambos extremos son igualmente incognoscibles; en ellos fracasa tanto el concepto como la percepción. Pero ambos son igualmente necesarios y no se los puede eliminar de la entera intuición del mundo. Pero el fracaso del pensamiento humano no significa que ellos no sean entes. Tampoco significa una ruptura de la identidad de pensar y ser. Por el contrario, aquí se amplía lo que jamás ocurre en el saber real del hombre. El saber real es lo eternamente incompleto; no coincide con el ideal, así como el mundo dado intuitivamente no coincide con el ser.

El centro de gravedad metafísico de esta teoría de los límites del conocimiento reside íntegramente en el concepto de Dios. Así como el yo es el fundamento de unidad de sus funciones, Dios es el fundamento de unidad de la totalidad del mundo. Esta totalidad, inclusive la de lo ideal y de lo real en él, consiste en la totalidad de los contrarios, pero Dios es la negación de ellos. Un saber absoluto sería el conocimiento positivo de estas negaciones. En él se aprehendería positivamente la identidad de mundo y conciencia. Pero la esencia del hombre consiste precisamente en que él, tanto con su saber como con su ser, está deste-

rrado al mundo de los contrarios y no puede elevarse por encima de ellos. La eliminación de ellos sería su aniquilación. Pero como en razón de su dualidad interior de actividad intelectual y orgánica no puede comprender la identidad, tampoco puede comprender a Dios. El pensamiento humano, lo mismo que su objeto, el mundo, está construido fundamentalmente de contrarios. Lo que carece de contrarios es para el hombre una idea que no puede cumplirse.

c) Doctrina moral

Las ideas fundamentales de la ética se encuentran ya en los *Monólogos* donde predomina la tendencia individualista. Un vasto trabajo preparatorio lo proporciona la *Crítica de la doctrina moral hasta el presente*. Jamás Schleiermacher ha editado el sistema acabado de la doctrina moral, aunque sus cursos de diferentes años ofrecen para ese sistema un rico material y en todo punto completo. Debido a la esquemática dialéctica y la terminología algo rebuscada estos apuntes editados póstumamente no son apropiados para servir de introducción. El uso poco riguroso y lo extremadamente anfibológico de los conceptos fundamentales, tales como razón, naturaleza, organizar, simbolizar, etc., lo mismo que la tendencia de "deducir" lo concreto y lo cercano partiendo de la combinación de ellos, favorecen los equívocos. Sólo mediante un estudio más detenido se penetra en el sentido absolutamente sencillo y en modo alguno abstruso de lo dicho.

La "ética hasta el presente" se ha movido dentro de extremos. O bien se aferra a una tendencia natural del hombre y la convierte en principio o bien la niega despreciando todo lo natural y le opone un deber ser que rechaza toda inclinación, el cual se presenta como mandato, como imperativo y exige la aniquilación de cualquier tendencia que sea. Representantes del último tipo son Kant y Fichte. Mien-

tras que el primer tipo de la ética ha encontrado refutación suficiente en la *Crítica de la razón práctica*, el último ha quedado en pie y con fuerza y prestigio. Dos son las faltas principales que le son inherentes. La ética imperativa pone a la cabeza el concepto del deber. Pero en la esencia del deber reside la universalidad. Si los hombres fueran moralmente iguales, es decir, sin diferencias realmente esenciales, podría existir con derecho esta universalidad de la exigencia que se dirige a ellos. Pero no es así la vida moral. Al individuo se le imponen tareas particulares condicionadas por su carácter individual. La tarea moral que consiste en la perfección del individuo puede plasmarse en la forma de un deber, pero este deber no se puede generalizar. Antes bien, es evidente que las tareas generales del hombre son sustancialmente sólo fragmentos de la tarea personal, que el individuo, en cuanto tal, ha de cumplir. Sólo en ella las relaciones vitales más universales pueden concurrir a formar una unidad concreta.

Con esto se vincula el otro defecto de la ética kantiana. Si el individuo moral siempre contiene en sí mismo una tarea particular, ésta de alguna manera ha de fundarse positivamente en su esencia. Pero entonces el hombre, tal como es, no puede ser moralmente indiferente. Tiene que haberse realizado en él un fragmento de lo valioso. Así tampoco el bien se puede caracterizar absolutamente porque sea un deber ser. El deber ser sólo vale para lo que no se ha realizado. Pero en cuanto lo moralmente valioso ya existe en la realidad, entonces en virtud de ella no puede ser desvalorizado. De otra manera no tendría sentido realizar el bien. Mas la ética imperativa desvaloriza lo real: al concebir el bien como el deber ser lo desplaza finalmente al reino de lo incumplido. Lo alcanzado y lo existente no es para ella lo imperfecto, sino simplemente lo que se ha de superar, el reino de la resistencia al bien. Así como el deber consiste en la aniquilación de lo individual en la persona moral, el

deber ser consiste en la aniquilación de lo natural, es decir, de lo que ha llegado a ser. Así como aquél desconoce lo personal del hombre, así el deber ser desconoce su actividad histórica.

Como en esta ética la naturaleza y el espíritu resultan separadas artificiosamente, de modo que se pierde del todo la unidad dada del hombre, entendido como ser natural *y* ser racional, porque ambos combaten en él como fuerzas hostiles, así también historia y moralidad se separan y son llevadas a una oposición que en modo alguno existe en la vida moral del género humano. Esta consideración crítica determina el punto de partida de Schleiermacher. La ética no puede comenzar con semejante desgarramiento; tiene que comprender la historia como realización progresiva de lo moral, pero a la naturaleza como cimiento y supuesto positivos del proceso histórico. No puede colocar la ley moral como oposición de principio frente a la ley natural, ni la razón como aniquilación de lo natural. La ética tiene que comenzar del extremo opuesto, tiene que partir de la unidad y correspondencia de naturaleza y razón. En la monadología de Leibniz y en la filosofía de la naturaleza de Schelling se ha llevado a cabo semejante unidad de la imagen del mundo teorética. Pero el problema consiste en efectuarla también para la imagen del mundo práctica. Tiene que existir una línea unitaria de evolución que vaya del proceso natural al proceso histórico y que guíe al último a un objetivo eterno. Así como el proceso de perfección de las mónadas es un continuo que se remonta de los grados más bajos a los más altos, y así como el espíritu, según Schelling, comienza siendo inconsciente para llegar únicamente en el hombre a ser consciente de sí mismo y del mundo, así también, según Schleiermacher, la razón tiene que estar ya en lo natural, pero la naturaleza únicamente se consuma en lo racional. Este proceso no entraña ni una confusión de límites regionales, ni una nivelación de lo ético con respecto

a lo teorético. A la ética le resta la peculiar competencia de colocar a los hombres frente a sus verdaderas tareas vitales. Mas no puede ni imaginar ni ordenar a éstas, sino solamente aclararlas, al intuir y llevar a conciencia lo en sí valioso, el "bien supremo". Tampoco se elimina aquí el punto de vista del deber y del deber ser, sino que sólo se lo subordina. En la línea de desarrollo de naturaleza y razón se encuentran —no obstante la unidad del todo— las tendencias más dispares; y su entrechocamiento puede ser tanto conflicto como conformidad. Ahora bien, la ley más alta, cuando es obstaculizada por la más baja, tiene que aparecer a la conciencia como deber ser. Se vuelve al hombre, entendido como ser consciente y racional, con la exigencia de superar la resistencia de la fuerza inferior. Así también se comprende cómo para el hombre el foco de actividad ética reside en el deber ser. Pero ni el problema ético está confinado al deber ser, ni el caso del conflicto, que es supuesto del deber ser, se puede extender a toda la vida moral o elevar a lo ideal. Antes bien, este caso tiene que ser comprendido como excepción. El producto inferior no debe ser aniquilado por el superior, la naturaleza no deber ser eliminada por la moralidad, sino precisamente debe ser completada. La armonía del Todo es el tipo fundamental de todas las tareas morales, tanto en pequeño como en grande, tanto en el individuo como en el mundo.

La "introducción general" del sistema de doctrina moral formula estas líneas fundamentales en expresiones sugestivas, aunque algo extrañas. La ética es expresión del obrar de la razón, pero al obrar tiene que corresponder un padecer y éste sólo puede residir del lado de la naturaleza. "Existe una acción de la razón sobre la naturaleza." Pero la naturaleza contiene en sus criaturas ya la razón. Por tanto, la doctrina moral, tomada en sí misma, no puede expresar de ningún modo "el perfecto acuerdo de razón y naturaleza". Asimismo, nada de lo que expresa realmente, es decir,

ninguno de sus conceptos sustanciales, puede contener "un pasaje original de la razón al interior de la naturaleza, y mucho menos de lo espiritual a las cosas". No obstante el obrar de la razón siempre produce por su parte "la unidad de razón y naturaleza, la cual no existiría sin este obrar". Pues siempre es imperfecta la identidad de ambos. Toda acción moral contribuye a su perfección. En tanto la ética es ciencia, su saber es "expresión del devenir natural de la razón que siempre es incipiente pero jamás acabado". O, expresado de modo más objetivo: "la ética es la expresión de un obrar de la razón siempre incipiente y jamás acabado que se ejerce sobre la naturaleza, o de una conciliación de ambas (progresiva según la fuerza, dilatada según la extensión), es decir, de un llegar a ser cósmico de la razón". En el organismo humano este proceso ya ha comenzado y ha recorrido una serie de estadios, de aquí que exista en él una identidad de razón y naturaleza, que en la ética jamás se expresa, pero que siempre se supone. Pero también existe "un otro acuerdo que jamás se expresa, sino que dondequiera se muestra". Estos dos modos de identificación de los contrarios constituyen los puntos ideales límites, dentro de los cuales se mueve el proceso ético, el cual parte de un estado natural de la razón previo a todo obrar y dado independientemente de él; el tipo de esta unidad es el de una mera fuerza a la que puede imprimirse dirección. Sobre ella se ejerce todo obrar de la razón. El proceso sólo puede terminar "con el poner de la naturaleza, que ha llegado a ser totalmente razón y de una razón en que todo ha llegado a ser naturaleza". El sentido metafísico del mundo, la unificación de naturaleza y razón, es, según esto, siempre, al par, real e irreal; jamás es totalmente irreal y jamás totalmente completo. El hombre, que se encuentra en la culminación del despliegue natural, está colocado en medio de ambos extremos; semejante al eros platónico, es esencialmente un miembro intermedio, el mediador de la unidad

superior en el mundo. Es aquel punto en el devenir universal desde el cual arranca la "gigantesca labor de modelación" que la razón ejerce sobre la naturaleza. En esto consiste su esencia como soporte de la moralidad. Pero su moralidad no es negación de la naturaleza —de otro modo también tendría que negar la razón ínsita en la naturaleza—, sino su potenciación.

Un sinnúmero de consecuencias deriva de estos principios. En verdad con ellos ya se ha decidido acerca de los problemas fundamentales. Desde siempre se ha considerado como tales al problema del bien y del mal y el problema de la libertad de la voluntad. Partiendo de los supuestos de Schleiermacher se da de ambos una solución sorprendentemente simple.

Jamás se encuentra el mal en la esencia de la razón, sino siempre connaturalmente el bien. Pero en el proceso real del mundo sólo la naturaleza se opone a la razón. Pero aquélla se halla lejos de estar en oposición con ésta. Por su parte, ya es razón realizada, aunque no realizada acabadamente. Por tanto, no existe ningún reino del ente que contenga el mal como principio propio y autónomo. "El mal no es nada en sí y sólo asoma con el bien, en cuanto se pone a éste en devenir." El mal no es más que el reverso del hecho de que atestigua que el proceso de unificación de naturaleza y razón es incompleto y que el hombre, como ser moral, nunca alcanza el objetivo, sino siempre se queda a mitad de camino. Así, dado que la ética se ocupa del operar de la razón sobre la naturaleza, el cual se mueve entre dos especies de unificación de naturaleza y razón, a saber: el punto inicial y el terminal, "cae fuera de su órbita la oposición de bien y mal". Esta oposición emerge únicamente en una consideración que no es más puramente ética, sino que es la consideración de la oposición de lo histórico-empírico y lo ético. De otra manera ocurriría si se tuviera razón de admitir una "anti-razón real", "en cuyo caso ten-

dría que existir un anti-Dios", como la ética dogmática y religiosa admite realmente. La doctrina kantiana del mal radical —como consecuencia de la ética imperativa— se encuentra en la misma línea que la satanología de los teólogos. Pero ¿cuál es la consecuencia de un principio del mal autónomo? Un dualismo abiertamente irreductible, que desgarra la unidad del mundo y la continuidad del desarrollo. Ahora bien, se ha de arrancar de esta unidad y de esta continuidad entendida como un primer postulado. Pero entonces no existe metafísica del mal; entonces también la teodicea es un esfuerzo superfluo, porque no hay ningún mal en sí que hubiese que justificar en el mundo como obra de la razón. Por tanto, se tendría que decir inversamente: "puesto que no puede haber ninguna positiva no-razón, ninguna anti-razón, en cuyo caso tendría también que haber un anti-Dios, existe oposición entre el bien y el mal, en cuanto el bien es sólo lo que se ha vuelto ético, es decir, una expresión positiva para el ser no-natural original de la razón, el mal, en cuanto expresa lo que no ha llegado a ser, es decir, sólo es una expresión negativa para el ser no-razón original de la naturaleza; ambos, referidos a la recíproca implicación que ha llegado a ser real. Puesto que la recíproca implicación de naturaleza y razón es incompleta, frente a ella aparece una "recíproca exclusión de ambas". Ahora bien, la significación justa de la oposición entre el bien y el mal no es más que el contraste entre esta implicación y esta exclusión. El mal absoluto, en cuanto principio, podría resultar de la hipóstasis de esta oposición. Pero semejante hipóstasis contradice la esencia del proceso que precisamente es la vinculación de ambos. Pero en la medida en que la ética expresa el proceso en cuanto tal, el bien y el mal se presentan sólo como los extremos irreales de ella. "Mientras el bien es puesto por el obrar de la razón, ni la naturaleza misma puede ser el mal, dado que ella está colaborando en el bien, ni puede haber una anti-razón, cuya identidad con

la naturaleza sería el mal. Pues de otra manera no se podría suponer ninguna unidad entre razón y naturaleza."

Esta es justamente la razón de que los deberes, los mandatos, las leyes del deber ser, no puedan constituir la *última ratio* de la ética. "Una doctrina moral, que consiste en imperativos categóricos, sólo expresa el lado negativo de la acción de la razón y pone todo ser real de la razón como un no-ente para la doctrina moral, pues el deber ser sólo existe donde tiene lugar y en tanto existe un no-ser. De aquí que en semejante doctrina moral la razón en modo alguno se pone como fuerza." Por tanto, la ética imperativa no constituye lo negativo absoluto: expresa un momento capital de la vida moral, a saber, la "desaparición paulatina de este factor". La doctrina moral tiene que enraizar en la realidad ética. Sus principios no pueden ser mandatos, ni condicionados ni incondicionados, sino que, "en cuanto son leyes, tienen que expresar el obrar real de la razón sobre la naturaleza". En el proceso de su acción sobre la naturaleza, la razón está en una relación semejante a la de la fuerza con respecto de la masa. Pero la última, aunque pasivamente opuesta a ella, contiene "una organización que siempre es ya supuesto de la razón". En la naturaleza humana, entendida genéricamente, se puede captar esta organización. Ahora bien, el proceso avanza en la medida en que la naturaleza, en cuanto masa, desaparece en él "de una manera relativa". Por tanto, el mal no es un poder, sino la mera expresión de la impotencia de la masa con respecto de la fuerza.

De esta manera estamos ya ante la segunda consecuencia. Lo mismo que ocurrió con el bien y el mal, también ocurre con la libertad y la necesidad. También esta oposición es para Schleiermacher "extraética". Si la razón es lo único positivo, lo activo, la fuerza únicamente real del proceso, pero si a ella sólo se opone la masa en sí pasiva del ser que ha devenido, entonces ésta no puede ser con respecto

de aquélla algo determinado indiferente. Por tanto, un determinismo en el sentido de una coerción exterior en modo alguno se opone a la libertad de la voluntad de la razón únicamente activa. A él sólo le conviene la significación subordinada del factor negativo, en el sentido de un momento en constante desaparición. Aquí se concibe la "libertad" del mismo modo que en Fichte como actividad (no como voluntad de elección), la necesidad como pasividad (no como tendencia de dirección contraria). Es discutible que semejante concepción esté autorizada; pero si se la admite se elimina la oposición y la libertad es lo únicamente constitutivo dentro de la ética. Schleiermacher expresa esto en su esquemática del concepto: "puesto que la doctrina moral sólo describe la acción de la razón y lo que está de la parte de la naturaleza entendida como masa, sólo puede concebirse como pasiva y receptiva, cae fuera de su órbita la oposición entre libertad y necesidad, la cual tiene lugar en la relación de lo empírico-histórico con lo ético. "Pero hay libertad allí donde fenómeno y fuerza se unifican, y hay necesidad donde y en cuanto se diversifican." La libertad es una fuerza que brota desde dentro, la necesidad es una fuerza que choca desde fuera. "Por tanto, si se considera todo lo moral como unidad, no existe oposición, la cual surge únicamente en el aislamiento, en tanto que todo ser puesto para sí de un modo aislado es tal sólo de un modo relativo." La verdadera consideración ética se dirige al todo, pero en el todo la necesidad desaparece en la libertad. En semejantes aspectos parciales ella sigue subsistiendo, precisamente en virtud de su carácter parcial, en que siempre se oponen fuerza y masa, acción y resistencia. Ahora bien, la doctrina moral en su realización no puede menos de descomponer la acción productiva de la razón en un múltiple. De este modo tiene que oponer lo particular al todo. "Así, al par, es una cambiante posición y eliminación de la oposición de libertad y necesidad." Pues "en la construcción en refe-

rencia al punto final la oposición es eliminada, es puesta en la construcción del enjuiciamiento de lo particular. Se la pone tan pronto divide un dominio moral muy grande en muchos pequeños... Es eliminada toda vez que los dominios morales más pequeños son absorbidos en uno más grande". Por tanto, en el punto de vista supremo y propiamente determinante, sean éstos leyes o bienes supremos, tiene que desaparecer necesariamente la oposición. Así como el mal no necesita de una teodicea, porque sólo es propio de un fenómeno particular aislado, así la necesidad no precisa conciliarse con la libertad porque se contrapone a ésta en su dominio más peculiar. Ambas se desvanecen en el aspecto total de la vasta unidad. El carácter de oposición de necesidad y libertad, que nos es común partiendo del fenómeno singular de la vida moral, sólo puede ser superado en una exposición que muestre cómo están condicionados entre sí el devenir de un particular y el de un todo. Así la tarea de emprender semejante exposición es lo que compete a la doctrina moral.

Con estas expresiones cae a primera vista la oposición con el determinismo de la filosofía de la religión. Según este último el hombre es un *modus* en la vida del Todo, y lo que el hombre llama libertad de la voluntad es coerción interior que no está en su poder cambiar. Es libre en tanto Dios —es decir, la razón— obra en él; no libre en tanto significa frente a Dios algo particular, es decir, una existencia separada. Pero la libertad de Dios es la necesidad inviolable misma. El hombre está incluido totalmente en la última. Ahora bien, si se mira con más atención, estos principios nada dicen de nuevo con respecto de la doctrina moral. Aquí como allí se elimina la oposición de libertad y necesidad, la cual no existe en el Todo, pues la libertad es actividad pura y ésta lleva consigo su ley; por tanto, es un ser necesario *sui generis*. Se ve con más claridad la eliminación de la oposición, si se concibe el determinismo

y el indeterminismo desde el punto de vista humano. El hombre es esclavo frente a Dios, pues es la esencia de la razón lo que obra en él. Es libre frente a la naturaleza, en cuanto ésta, entendida como mera masa pasiva, se opone a su obrar; pues no existe en la naturaleza un poder positivo que se oponga a la razón. Por tanto, hay que distinguir la necesidad, en el sentido del mecanismo causal natural y la necesidad, en el sentido de la razón y providencia divinas. La voluntad del hombre no está incluida en la primera porque frente a ella contiene un destino más alto; pertenece completamente a la última, porque en ella la razón, en cuanto voluntad moral, es precisamente lo determinante. En la razón la libertad y la necesidad son una y la misma cosa. El determinismo de la naturaleza es eliminado en la libertad de la razón. Pero por esto mismo el determinismo de la razón permanece en vigencia. No se puede afirmar que esta sea una solución radical del problema de la libertad. Ya los análisis del problema de Schelling y del último Fichte han llevado a la convicción de que también el determinismo de la razón (es decir, de la ley o del principio) contradice el sentido de la libertad de la voluntad propiamente dicha. Pero Schleiermacher no conoce el problema superior de la libertad que aparece en este punto. Su doctrina moral no vuelve a alcanzar la profundidad sistemática del problema de Fichte y Schelling.

Como última consecuencia decididamente característica del evolucionismo práctico de la doctrina moral de Schleiermacher, se presenta la elaboración y la articulación de la doctrina de los bienes. El hecho de que el concepto del deber pertenezca a un orden superior al individuo humano, y que el concepto de virtud no corresponda a la realidad práctica, es finalmente sólo un punto de vista parcial. Ante una aprehensión más adecuada de ambos conceptos aparece más bien que cada uno de ellos es muy capaz de desplegar sustancialmente la totalidad de la doctrina moral. Mas esta

totalidad no se la aprehende en su núcleo, si no se parte de una vida moral real. Esto último sólo lo efectúa la "doctrina de los bienes". Pues únicamente ella comprende la vida moral en su aspecto concreto.

Existe un núcleo profundamente sano en la doctrina de los bienes de Schleiermacher. Es quizás la parte más valiosa y, con seguridad, la más original de su ética. Nace de las nociones del valor latentes en Hemsterhuis y el romanticismo y, en el fondo, es una doctrina del valor; inclusive posee una tabla de valores rigurosamente trazada en cuanto al contenido, aunque le falta como a los precursores el concepto peculiar de valor. Pues si se considera imparcialmente todo lo que aquí implica el carácter del "bien" y cómo las virtudes y deberes están determinadas en cuanto al contenido por estos "bienes", por tanto, cómo permanecen frente a ellos como secundarios, no se puede dejar de advertir que Schleiermacher entiende por bienes algo muy cercano de lo que hoy designamos como valores éticos. En este punto es un precursor del pensamiento contemporáneo. También aquí se encuentra el límite desde el que se inicia la polémica contra la ética kantiana. Así como el deber ser y el imperativo, así también el "simple carácter formal" de la ley moral es un falso supuesto. Pero el hecho de que toda máxima de una acción sea susceptible de generalizarse en ley, es por cierto lícito "pero no constituye nada, es decir, no es ningún principio constitutivo, sino sólo un principio crítico, lo que supone que las actividades brotan de otra parte". Por tanto, una ley moral "formal" comete la falta que Kant quería evitar con ella; se tiene que admitir que los contenidos peculiarmente éticos den las "materias del querer", o se los tiene que suponer como dados. Más bien, en la cuestión del principio fundamental la ética tiene precisamente que encarar el problema de la materia de la voluntad. Si no lo puede hacer, queda determinada de modo heterónomo a toda voluntad, pues toda voluntad se refiere a contenidos

determinados. De aquí que en la cima del sistema se ha de poner un concepto fundamental de contenido (material). Esta exigencia basta a la ética cuando pone en lugar del concepto de ley el concepto de bienes de la filosofía antigua. Al remitirse decididamente a la ética clásica de los estoicos Schleiermacher toma un nuevo camino dentro del idealismo alemán. De acuerdo con esto un bien es todo lo que por sí mismo es valioso, sea que se lo realice o no. Un bien es aquel contenido que en tanto no está aún realizado debe ser incondicionado y debe ser por esto capaz de convertirse en fin propio de una acción de la razón. Así, el deber ser aparece dependiendo del concepto de bienes. Por él resultan condicionados, al par, el deber y la virtud. De acuerdo con esto es natural comprender la subordinación filosófica de la doctrina del deber y de la virtud bajo la doctrina de los bienes.

La ética señala una gran diversidad de contenidos que pretenden ser objeto de acción. Ya Kant había hablado en este sentido de "reino de los fines". Pero así como este último debe estar comprendido bajo un fin peculiar, aquella diversidad lo ha de estar bajo una unidad dominadora, que significa más que el mero concepto común típico. Para la doctrina de los bienes esta unidad es el "bien supremo". La ética estoica se ha anticipado también en esto, pero su concepto del supremo bien ostenta un carácter seminegativo, pues se lo obtuvo por privación, es decir, por exclusión de lo que no pertenecía a su contenido. Esto acarreaba un doble defecto: en primer lugar, que se supone que los bienes particulares están fuera de la unidad, y, en segundo lugar, que aun después de lograr la unidad quedan excluidos de ella. En rigor, un eudemonismo racional pudo proceder así porque en la equiparación de felicidad y virtud se había colocado ya fácticamente la doctrina de la virtud por encima de la doctrina de los bienes. Una ética real de los bienes tiene que proceder de otra manera. Pero no opera mejor

la ética cristiana al desplazar el objetivo de toda aspiración en el más allá y, por el contrario, al desvalorizar el mundo dado de lo real. La ética humana, incluyendo su objetivo supremo, tiene que situarse en el plano de la realidad y actividad humanas. En cuanto en este plano, las actividades de la razón son diversas; el bien supremo, al que se orientan, tiene que constituir una positiva unidad sintética de todos los bienes; es decir, tiene que encerrar en sí mismo la totalidad de las relaciones humanas, de tal modo que se puedan desarrollar orgánicamente a partir de él. Ahora bien, si hubiera una posibilidad de intuir en su plenitud concreta esta unidad en cuanto todo, la doctrina de los bienes podría comenzar simplemente con ella y podría deducir a partir de ella. Pero de hecho en esta universalidad sólo se puede pensar algo universal. Y así sólo se puede decir abstractamente del bien supremo que él significa la perfecta identidad de naturaleza y espíritu. Mas con esto nada se dice cómo está concretamente constituida esta unidad. Por esto en la ética se tiene que echar por el camino inverso: el contenido del supremo bien tiene que ser desarrollado sintéticamente a partir de la diversidad de los bienes y de la correspondencia que se señala en ellos. Lo que significa que no se puede tratar separadamente acerca del supremo bien junto a los bienes, sino que tienen que coincidir la doctrina de los bienes y la del supremo bien. Los diferentes bienes no tienen un ser aislado, sólo existen dentro de su comunidad, es decir, dentro de su compenetración e implicación recíprocas, lo cual constituye el contenido del supremo bien. Los diferentes bienes no tienen un ser aislado, sólo existen dentro de su comunidad, es decir, dentro de su compenetración e implicación recíprocas, lo cual constituye el contenido del supremo bien. Inversamente no existe ningún saber especial acerca del supremo bien "como unidad del ser de la razón en la naturaleza", sino sólo este saber acerca de la compenetración e implicación de todos los

bienes particulares. La unidad del supremo bien es una unidad de sistema Su explicitación es el sistema mismo, es decir, la tabla de los bienes.

Schleiermacher se ha dedicado con especial celo a esta explicitación. Comienza distinguiendo dos actividades de la razón, una formativa y organizadora, y otra caracterizadora o simbolizadora. En la primera, la razón impregna lo natural y le da la forma superior, en la última recibe en su propia vida el producto plasmado e impregnado por ella, le proporciona un sentido, una significación por sí. Mientras aquélla es creación peculiar, actividad, ésta consiste en una referencia que vuelve de lo creado a la razón. El puro organizar haría que el hombre se perdiera en la diversidad de las configuraciones, el puro simbolizar no le permitiría llegar a la creación. Así, en el supremo bien ambos se tienen que penetrar recíprocamente. Mientras que esta oposición de actividades se entrecruza con la de lo idéntico (universal) en todo y de lo diferenciado (individual), resultan los tipos fundamentales de bienes. Pues no sólo la actividad, sino también el hombre individual y la comunidad que siempre se le enfrenta a él en cuanto tal, tiene que ser comprendida como unidad, es decir, como una estricta "implicación y compenetración". Ni el individualismo ni la ética parcial de la totalidad pueden pronunciar la última palabra. La antítesis de ambos se ha de reunir en una esfera superior, pues ambos son puntos de vista axiológicos autónomos. Pero el bien supremo exige su identidad. Con esto se da en el punto en que Schleiermacher rebasa a Schlegel. Existe, con razón, el valor peculiar de lo individual, pero no existe aislado, sino sólo en el sistema, sólo es un momento constante de valor dentro de la diversidad de bienes. Así como la comunidad no es el bien supremo, tampoco lo es lo individual.

La serie de bienes comienza con la esfera más baja de relaciones, a saber, las de la posesión y del comercio. Entre

el poseedor y la posesión pura como tal no existe ningún vínculo indisoluble, la cosa es aquí canjeable totalmente por la cosa y sólo el *quantum* vacío se conserva en el trueque. Su valor monetario es esta relación generalizada hasta el máximo y se reduce a un signo funcional idéntico y constante. De otra manera ocurre cuando la cosa tiene para la persona alguna significación individual; no sólo es posesión sino propiedad. Con justa razón el simple material vale como posesión canjeable. Inversamente ocurre con lo no meramente material. En esto reside la inmoralidad de la esclavitud y servidumbre: el cuerpo, según su esencia, es sólo propiedad de uno solo y no es enajenable. No es mercancía.

La investigación penetra más hondo en los bienes de rango superior: familia, Estado, ciencia, iglesia, sociabilidad. El tránsito lo forma una serie de referencias características que son a su vez creaciones de la razón y tienen el carácter de bienes. A esa serie pertenece la relación jurídica, que en rigurosa universalidad invade el territorio del comercio y de la posesión. Justa es en sí "la relación de cada uno para con todos y de todos para con cada uno". Y por cierto una relación en principio absolutamente igual. Pero, de hecho, semejante igualdad no puede existir —de otra manera tendría que abrazar por igual a toda la humanidad—, sino que se ve "limitada por la propiedad relativa, que incluye a algunos y excluye a otros". Los límites del derecho real (positivo) son los del comercio real, y éstos están sometidos a condiciones empíricas, históricas. Frente al derecho se encuentra la relación de "fe" entre un hombre y otro, tan elemental y en principio tan universal como aquélla y sometida a los mismos límites empíricos del comercio. En ella se actualiza el sentido de la actividad simbolizadora: "entiendo aquí por fe la convicción que está a la base de toda acción de que la palabra de cada uno y su pensamiento es lo mismo y que el pensamiento que cada uno vincula

a una palabra recibida, es el mismo que el que se origina en otra persona. Esto no es nunca un saber... es una fe a la que nadie se sustrae y por ella existe en este dominio la unidad de la actividad racional y la eliminación de los límites personales en medio de la comunidad". La posesión común del lenguaje, la relación de la enseñanza y el aprendizaje, la transmisión del bien espiritual común a través de la sucesión de generaciones, descansa en esta relación fundamental. Aquí también arraiga la moralidad del discurso y el valor de la veracidad. Schleiermacher encuentra en la "revelación" una tercera relación todavía más profundamente arraigada. Es "la relación de los individuos entre sí a pesar de la diferencia de su sentimiento... El condicionamiento recíproco entre la intransferibilidad y la correlación del sentimiento". También el sentimiento tiene su propio lenguaje, pero diferente del del pensamiento; su esfera no es comunicación y comprensión, sino "insinuación y recriminación". También los elementos de la revelación forman un todo de comunidad, pero son individualizados en muy otra medida; son tanto más perfectos, cuanto más estrecho es el círculo de las personas en el que rigen, y la mayor culminación de la comunidad del sentimiento sólo existe entre dos personas.

La familia, entendida como bien moral, es la base de todas las demás relaciones. En proporciones reducidas contiene ya en sí a todas. En ella la propiedad asciende a bien común, el individuo a personalidad, y ambos precisamente por los lazos de la organización trascendente. Es la comunidad de adquisición y la comunidad racional; contiene *in nuce* la relación de autoridad y subordinación, así como también la de libre sociabilidad. Todo esto se reitera aumentado en la comunidad popular. La actividad organizadora es la que aquí crea la forma estable de la vida de la comunidad: el Estado. No es la protección de la vida y de la propiedad el sentido último del Estado como tampoco es

la igualdad jurídica que se lleva a cabo en él, sino que él constituye la base de toda tarea superior. No tiene valor en sí mismo, sino en el sistema de bienes que posibilita. Así, junto con la "organización" penetra en él el carácter del símbolo. Es símbolo de una determinada vida popular, precisamente en su individualidad popular, lo que se expresa de un modo vivo en el hecho de que existe un conjunto de Estados que se encuentran uno junto a otros, así como lo están los individuos en la comunidad. El ideal de la vida del pueblo no puede ser un Estado universal más vasto que se cierna sobre los Estados individuales; tampoco existe una única constitución "mejor" válida para todos los Estados existentes. En ambos casos se vulneraría la idea de la peculiaridad nacional. Toda vida ha de realizar su forma propia y conforme a ella. Lo mismo ocurre con cada pueblo de la historia de la humanidad. El mismo Estado ideal es diferente para cada pueblo, así como el hombre ideal es diferente para cada individuo. Los impulsos de organización provienen también, con necesidad histórica de lo más íntimo, es decir, de las masas populares gobernadas, y el desarrollo del Estado, inclusive del derecho de revolución, es la continuidad de una necesidad interior.

Como contrapolo del Estado se encuentra en primer término la ciencia. Todavía más fuerte que en él surge aquí el carácter de universalidad, pero la ciencia no es organización sino "símbolo". En ella la razón se apodera conceptualmente de lo singular mediante una forma universal. El saber es, en principio, supraindividual y supranacional. Pero esto no impide que en la elaboración de la idea, la acción del individuo, en cuanto tal, es y permanece siendo individual. Y lo mismo rige acerca de la tarea particular que cumplen aquí dentro de la ciencia en cuanto totalidad las individualidades singulares populares. Justamente su extensión y su profundidad crecen con el incremento e interpenetración de los productos esenciales elevados a la idea de

su totalidad. En una otra dirección la Iglesia se enfrenta al Estado existente. También ella es una organización expansiva, cuyos límites no están vinculados ni a los del Estado ni a los de la comunidad científica. Pero su esencia es la actividad simbólica. La vida a la que da forma unitaria es puramente espiritual, existiendo puramente para el espíritu, vida que se agota en la trascendencia que tiene todo ser para la razón. También ella se funda en un universal, pero no del concepto, sino del sentimiento; su vehículo no es el lenguaje sino la revelación. Sus posibilidades de expresión son inmediatas, irreflexivas e ilimitadamente diversas. En este sentido Schleiermacher incluye totalmente el arte en la vida religiosa que hace universal la comprensión inmediata, rebasando los límites del lenguaje y del pueblo. Fácil es comprender con estos supuestos la autonomía de la comunidad religiosa frente al Estado.

Pero de un modo aun más autónomo que la ciencia y la iglesia se enfrenta al Estado la "libre sociabilidad". Mientras que aquéllas tienen de común con ella el carácter fundamental de universalidad, incluyendo la típica tendencia expansiva de ellas, la sociabilidad está basada precisamente en la no-universalidad, en la diferencia, en la peculiaridad del individuo. Ésta es la que logra su pleno derecho. La sociabilidad consiste en relaciones individuales. Por más que su condición preliminar pueda ser la educación niveladora y la clase social, su esencia es, no obstante, un revelar y comprender la personalidad en cuanto tal. En esto consiste que cada círculo social, por amplio o estrecho que sea, es, a su vez, un producto estrictamente individual con una ley individual y un principio de selección propios. Las costumbres y la peculiaridad en el trato como base común, el juego como "forma coordinadora de un rico desarrollo de las actividades intelectuales", encuentra aquí su lugar en la tabla de bienes. Pero el incremento de la relación personal reside, en principio, en dirección inversa a la de las orga-

nizaciones universales. Mientras éstas aumentan expansivamente y se multiplican, la relación personal crece mientras se reduce la extensión, experimenta su incremento supremo en el limitadísimo marco de la amistad. Ahora bien, aquí es donde se justifica sistemáticamente la tendencia al individualismo que Schleiermacher sostiene desde los *Monólogos*. La noción de que todo hombre tiene una misión que le es propia sólo a él, no contradice las exigencias universales que se le imponen como miembro de la comunidad. Pues así como en el supremo bien el valor de la personalidad coexiste junto con la totalidad, así también ambos se penetran en la concreta vida moral. La vida de la comunidad aumenta con la diversidad y diferenciación de las personalidades, pero ésta encuentra su despliegue precisamente sobre la base del despliegue de la vida de la comunidad. *In abstracto* ambos tipos de bienes son exteriores unos a otros, pero en realidad no existen jamás de otro modo que referidos y mezclados recíprocamente.

APÉNDICE

Tabla cronológica de las obras capitales del idealismo alemán

1781. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura, 1ª edición].
1783. Kant, *Prolegomena* [Prolegómenos].
1785. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fundamentos de metafísica de las costumbres].
1785. Jakobi, *Über die Lehre des Spinoza* [Sobre la doctrina de Spinoza].
1786/7. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie* [Cartas sobre la filosofía kantiana].
1787. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura, 2ª edición].
1787. Jakobi, *David Hume über den Glauben* [David Hume sobre la fe].
1788. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica].
1789. Reinhold, *Neue Theorie des Vorstellungsvermögens* [Nueva teoría de la facultad de representación].
1790. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [Crítica de la facultad de juzgar].
1790. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [Ensayo sobre la filosofía trascendental].
1792. Schulze, *Änesidemus* [Enesidemo].
1792. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* [Ensayo de una crítica de toda revelación].
1793. Kant, *Die religion in den Grenzen der blossen Vernunft* [La religión dentro de los límites de la mera razón].
1793. Maimon, *Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie* [Incursiones sobre el dominio de la filosofía].
1794. Maimon, *Versuch einer neuen Logik* [Ensayo de una nueva lógica].

1794. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [Fundamento de la doctrina total de la ciencia].
1795. Fichte, *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* [Compendio de lo peculiar de la Doctrina de la ciencia].
1795. Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* [Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía].
1795. Schelling, *Vom Ich als dem Prinzip der Philosophie* [Del yo como principio de filosofía].
1796. Beck, *Einzig möglicher Standpunkt* [El único punto de vista posible].
1796. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* [Fundamentos del derecho natural].
1796. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* [Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo].
1797. Maimon, *Kritische Untersuchengen über den menschlichen Geist* [Investigaciones críticas sobre el espíritu humano].
1797. Fichte, *Zwei Einleitungen in die Wissenschaftslehre* [Dos introducciones a la filosofía de la ciencia].
1797. Bardili, *Briefe über den Ursprung der Metaphysik* [Cartas sobre el origen de la metafísica].
1797. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* [Ideas para una filosofía de la naturaleza].
1798. Fichte, *System der Sittenlehre* [Sistema de doctrina moral].
Schelling, *Von der Weltseele* [Del alma del mundo].
1799. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [Primer bosquejo de un sistema de filosofía de la naturaleza].
1799. Schlegel, *Fragmente im "Athenäum"* [Frag. en el "Ateneo"].
1799. Schleiermacher, *Reden über die Religion* [Discursos sobre la religión].
1800. Bardili, *Grundriss der ersten Logik* [Compendio de lógica primera].
1800. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat* [El estado comercial cerrado].
1800. Fichte, *Bestimmung des Menschen* [El destino del hombre].
1800. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* [Sistema del idealismo trascendental].
1800. Schleiermacher, *Monologen* [Monólogos].
1801. Jakobi, *Über das Unternehmen des Kritizismus* [Sobre la empresa del criticismo].
1801. Schelling, *Darstellung meines Systems* [Exposición de mi sistema].
1801. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen' Systems* [Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling].

1802. Schelling, *Bruno.*
1803. Schleiermacher, *Kritik der bisherigen Sittenlehre* [Crítica de la doctrina moral hasta el presente].
1803. Fries, *Reinhold, Fichte und Schelling* [Reinhold, Fichte y Schelling].
1803. Krause, *Grundlage des Naturrechts* [Fundamento del derecho natural].
1803. Krause, *Grundriss der historischen Logik* [Compendio de lógica histórica].
1804. *Bardilis und Reinholds Briefwechsel* [Correspondencia entre Bardili y Reinhold].
1804. Schelling, *Philosophie und Religion* [Filosofía y religión].
1804. Fries, *System der Philosophie als evidenter Wissenschaft* [Sistema de filosofía como ciencia evidente].
1804. Krause, *Entwurf des Systems der Philosophie* [Bosquejo de sistema filosófico].
1805. Fries, *Wissen, Glaube und Ahnung* [Saber, fe y presentimiento].
1806. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* [Exhortación a la vida bienaventurada].
1806. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [Caracteres de la edad contemporánea].
1806. Schelling, *Verhältnis des Idealen und Realen in der Natur* [Relación entre lo ideal y lo real en la naturaleza].
1806. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik* (I. Bd) [Los puntos capitales de la metafísica] (1er. volumen).
1807. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenología del espíritu].
1807. Fries, *Neue Kritik der reinen Vernunft* [Nueva crítica de la razón pura].
1808. Fichte, *Reden an die deutsche Nation* [Discursos a la nación alemana].
1808. Herbart, *Allgemeine praktische Philosophie* [Filosofía práctica general]
1809. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* [Sobre la esencia de la libertad humana].
1810. Krause, *System der Sittenlehre* [Sistema de doctrina moral].
1811. Krause, *Das Urbild der Menscheit* [El modelo de la humanidad].
1812/16. Hegel, *Wissenschaft der Logik* [Ciencia de la lógica].
1813. Schopenhauer, *Viersache Wurzel des Satzes vom Grunde* [La cuádruple raíz del principio de razón suficiente].
1816. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie* [Tratado de psicología].
1817. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [Enciclopedia de las ciencias filosóficas].

1819. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [El mundo como voluntad y representación].
1820. Fries, *Handbuch der psychologischen Anthropologie* [Manual de antropología psicológica].
1821. Hegel, *Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho].
1824/25. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft* [Psicología como ciencia].
1828. Schlegel, *Philosophie des Lebens* [Filosofía de la vida].
1828. Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie* [Lecciones sobre el sistema de filosofía].
1828. Herbart, *Allgemeine Metaphysik* (I. Bd.) [Metafísica general] (1er. volumen).
1829. Krause, *Grundwahrheiten der Wissenschaft* [Las verdades fundamentales de la ciencia].
1833/34. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (II Ausg) [Ciencia de la lógica] (2ª edición).
1836. Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur* [Sobre la voluntad en la naturaleza].
1837. Schopenhauer, *Über die Freiheit des menschlichen Willens* [Sobre la libertad de la voluntad humana].
1839. Schopenhauer, *Über die Grundlagen der Moral* [Sobre los fundamentos de la moral].
1841. Schelling, *Berliner Antrittsvorlesung* [Lección inaugural de Berlín].
1851. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena.*

BIBLIOGRAFÍA

1. Exposiciones generales*

J. H. Fichte, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie.* 2ª ed. Sulzbach 1841.

H. M. Chalybäus, *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel.* 5ª ed. Dresden 1860.

C. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel.* Berlin 1837-38.

— *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie.* Berlin 1843.

K. Biedermann, *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit.* Leipzig 1842.

C. Schaarschmidt, *Der entwicklungsgang der neueren Spekulation, als Einleitung in die Philosophie der Geschichte.* Bonn 1857.

C. Fortlage, *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant.* Leipzig 1852.

Joh. Eduard Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie.* Vol. III. Leipzig 1853.

— *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Vol. II. *Philosophie der Neuzeit.* 4ª ed., revisada por Benno Erdmann. Berlin 1896.

H. Ritter, *Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihrem äusseren Verhältnissen und ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten.* Vol. II. Göttingen 1859.

C. H. Kirchner, *Die spekulativen Systeme seit Kant und die philosophischen Aufgaben der Gegenwart.* Leipzig 1860.

Fr. Harms, *Die Philosophie seit Kant.* Berlin 1876.

— *Die Philosophie in ihrer Geschichte,* vol. II. Geschichte der Logik. Berlin 1881.

Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie.* Vol. VI: Fichte und seine Vorgänger. Vol. VII: Schelling.

* Las obras que van precedidas del signo * han sido agregadas en esta edición en castellano. *(N. del T.)*

Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*. Vol. II. Leipzig 1900.

A. Drews, *Die deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten usw.* 2ª ed., 1895.

E. Fuchs, *Vom Werden dreier Denker. Was wollen Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung?* Tübingen 1904.

O. Flügel, *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus; Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*. Langensalza 1905.

M. Kronenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*. Vol. II. München 1912.

E. v. Sydow, *Kritischer Kantskommentar, zusammengestellt aus den Kritiken Fichtes, Schellings und Hegels*. Halle 1913.

Aug. Messer, *Geschichte der Philosophie von Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. Leipzig 1913.

F. Medicus, *Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie* (in: Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, vol. I, fasc. 3/4). 1919.

E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Vol. III. Die nachkantischen Systeme. Berlin 1920.

R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*. Vol. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Tübingen 1921.

*H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*. Vol. I: Sturm und Drang, 1923. II Klassik, III Romantik, 1940.

2. Sobre los kantianos y antikantianos

Ernst Reinhold, *K. L. Reinholds Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen*. Jena 1825.

H. Wiegershausen, *Änasidem-Schulze, der Gegner Kants und seine Bedeutung im Nuekantianismus*. Berlin 1910.

Salomon Maimons Lebensgeschichte, escrita por él mismo y editada por K. P. Moritz. Berlin 1792.

S. Rubin, *Die Erkenntnistheorie Maimons und ihr Verhältnis zu Cartesius, Hume, Leibniz und Kant* (Berner Studien zur Philosophie usw.) Bern 1897.

L. Gottselig, *Die Logik Salomon Maimons* (Berner Studien zur Philosophie usw.) Bern 1908.

F. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*. Heidelberg 1912.

W. Dilthey, *Acht Briefe Kants an Johann Sigismund Beck*; incluyendo: *J. S. Beck und seine Stellung in der transzendentalphilosophischen*

Bewegung (Arch. f. Gesch. d. Phil. vol. II), ahora en: *W. Diltheys ges. Schriften*, vol. IV. Berlín und Leipzig 1921.
J. Kohn, *Jakobi und die Philosophie seiner Zeit.* Mainz 1834.
H. Fricker, *Die Philosophie des Friedrich Heinrich Jakobi.* Augsburg 1854.
F. Harms, *Über die Lehre von F. H. Jakobi.* Berlín 1876
W. Busch, *Die Erkenntnistheorie F. H. Jakobis.* Disertación. Erlangen 1892.
L. Lévy-Brühl, *La philosophie de Jakobi.* Paris 1894
F. A. Schmidt, *F. H. Jakobis Religionsphilosophie.* Heidelberg 1905.
— *F. H. Jakobi,* Heidelberg 1908.
A. Frank, *F. H. Jakobis Lehre vom Glauben.* Halle 1910.
K. R. Reinhold, *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des 19. Jahrhunderts.* 1801-1803.
F. Karsch, *Chr. Gottfr. Bardili, der Vertreter des logischen Realismus im Zeitalter des deutschen Idealismus.* Disertación. Marburg 1923.

3. Sobre Fichte

K. Chr. R. Fr. Krause, *Erklärende Bemerkungen und Erläuterungen zu J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts,* editadas por G. Mollat, Leipzig 1893.
J. H. Löwe, *Die Philosophie Fichtes, nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwicklung and in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza.* Stuttgart 1862.
L. Noack, *J. G. Fichte, nach seinem Leben, Lehren und Wirken.* Leipzig 1862.
G. Schmoller, *J. G. Fichte, eine Studie aus dem Gebiet der Ethik und Nationalökonomie* (Jahrbuch fur Nationalökonomie und Statistik, vol. V). 1865.
O. Pfleiderer, *J. G. Fichte, Lebensbild eines deutschen Denkers und Patrioten.* Stuttgart 1877.
J. B. Meyer, *Fichte, Lasalle und der Sozialismus.* Berlín 1878.
F. Zimmer, *J. G. Fichtes Religionsphilosophie, nach dem Grundzügen ihrer Entwicklung dargestellt.* Berlín 1878.
G. Schwabe, *Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen.* Disertación. Jena 1887.
O. Gühloff, *Der transzendentale Idealismus Fichtes.* Halle 1888.
Paul Hensel, *Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant.* Disertación. Freiburg 1885.
W. Windelband, *Fichtes Idee des deutschen Staates.* Conferencia, Freiburg 1890.

R. Steiner, *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichtes Wissenschaftslehre*. Disertación. Rostock 1891.
H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*. Berlin 1899.
O. Iwanoff, *Darstellung der Ethik J. G. Fichtes im Zusammenhang mit ihren philosophischen Voraussetzungen*. Disertación. Leipzig 1899.
N. Wipplinger, *Der Entwicklungsbegriff bei Fichte*. Freiburg 1900.
Fr. Paulsen, *J. G. Fichte im Kampf und die Freiheit des philosophischen Denkens*, en *Philosophia militans*. Berlin 1901.
W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*. Berlin 1901.
Xavier León, *La philosophie de Fichte*. Paris 1902.
F. A. Schmidt, *Die Philosophie Fichtes mit Rücksicht auf die Frage nach der veränderten Lehre*. Disertación. Freiburg 1904.
J. v. Hofe, *Fichtes religiöse Mystik, nach ihren Ursprüngen untersucht* (Berner Studien). 1904.
F. Färber, *Fichtes Lehre vom Gewissen*. Disertación. Jena 1904.
M. Raich, *Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus*. Tübingen 1905.
F. Medicus, *J. G. Fichte* (13 conferencias). Berlin 1905.
— *Fichte* (en "Grosse Denker"), editados por von Aster, (vol II). Leipzig 1911.
— *Fichtes Leben*. Leipzig 1914.
M. Wiener, *J. G. Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte*. Kirchhain 1906.
Emil Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. 2ª ed. Tübingen 1914.
R. Meincke, *J. G. Fichte*. Hamburg 1908.
Alfred Menzel, *Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus*. Leipzig 1909.
H. Nohl, *Miszellen zu Fichtes Entwicklungsgeschichte und Biographie*. (Kants-studien XVI). 1911.
B. Wyscheslawzew, *Recht und Moral* (en *Philos. Arbeiten H. Cohen gewidmet*. Berlin 1912.
— "Fichtes Ethik" (en ruso). Moscú 1914.
H. Hielscher, *Das Denksystem Fichtes*, Berlin 1913.
H. Lanz, *Fichte und der transzendentale Wahrheitsbegriff* (Arch. f. Philos. XXVI). 1913.
Fr. Gogarten, *Fichte als religiöser Denker*. Jena 1914.
K. Winter, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg 1915.
Ernst Bergmann, *Fichte, der Erzieher zum Deutschtum, eine Darstellung der Fichteschen Erziehungslehre*. Leipzig 1915.

Hermann Schwarz, *Fichte un wir*. Osterwieck 1917.
R. Strecker, *Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie*. Leipzig 1917.
D. H. Kerler, *Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre, erläuterung und kritik*. U. L. M. 1917.
S. Berger, *Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes*. Disertación. Marburg 1918.
O. Kutzner, *Fichte als Pädagoge* (Manns pädagog. Magazin). 1919.
Aug. Messer, *Fichte, seine Persönlichkeit und seine Philosophie*. Leipzig 1920.
R. Hönigswald, *Über J. G. Fichtes Idee eines geschlossenen Handelstaates* (Beiträge zur Philos. der deutschen Idealismus II, fasc. 1). 1921.
G. Gurwitsch, *Die Einheit der Fichteschen Philosophie* (1. Lieferung von: Personal-und Gemeinschaftswert in der Ethik Fichtes). Berlin 1922.
H. Heimsoeth, *Fichte* (vol. XXIV de la *Geschichte d. Philosophie in Einzeldarstellungen*). München 1923.
*X. León, *Fichte et son temps* (3 volúmenes). Paris 1922-1927.
*M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, 2 volúmenes, Paris 1930.

4. Sobre Schelling

Fr. Köppen, *Schellings Lehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, nebst drei verwandten Briefen von F. H. Jakobi*. Hamburg 1803.
F. Berg, *Sextus oder über die absolute Erkenntnis von Schelling*. Würzburg 1804.
Marheineke, *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie*, Berlin 1843.
Al. Schmidt, *Beleuchtung der neven Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie*. Berlin 1843.
C. Rosenkranz, *Schelling* (Conferencias). Danzig 1843.
M. J. Schleiden, *Schellings und Hegels Verhältnis zu Leibniz* (Berliner Akad. d. Wissensch. 1855).
Böck, *Über Schellings Verhältnis zu Leibniz*. (Berliner Acad. d. Wissensch. 1855).
Joh. Eduard Erdmann, *Über Schelling, namentlich seine negative Philosophie*. Halle 1857.
Ad. Plank, *Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie*. Erlangen 1858.
Hub. Beckers, *Historisch kritische Erläuterungen zu Schellings Abhand-*

lungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kants Ideal der reinen Vernunft. München 1858.

— *Über die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik, ein Beitrag zum tieferen Verständnis der Potenzen und prinzipienlehre Schellings* (Abhandl. der Münchener Akademie, vol. IX). 1865.

— *Über die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schellings* (Abhandl. der Münchener Akademie, vol. X). 1865.

— *Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhang ihrer Entwicklung dargestellt* (Abhandl. der Münchener Akademie, vol. XI). 1866.

L. Noack, *Schelling und die Philosophie der Romantik.* Berlin 1859.

J. H. Fichte, *Über den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus mit Bezug auf Schellings Werke* (Verm. Schriften, vol. I). 1869.

Eduard v. Hartmann, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer.* Berlin 1869.

— *Schellings philosophisches System.* Leipzig 1897.

W. Dilthey (bajo el pseudónimo de Hoffner), *Aus F. W. J. Schellings Leben* (*Westermanns Monatshefte* XXXVII). 1874-75.

J. Kleiber, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren.* Stuttgart 1877.

R. Köber, *Die Grunprinzipien der Schellingschen Naturphilosophie.* Berlin 1881.

R. Gebel, *Schellings Theorie vom Ich des All-Eines und deren Widerlegung.* Disertación. Leipzig 1885.

K. Groos, *Die reine Vernunftwissenschaft, systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie.* Heidelberg 1889.

A. v. Schmidt, *Die Lehre Schellings von der Quelle der ewigen Wahrheiten* (*Pilosoph. Jahrb.* Vol. XIV). 1901.

G. Mayer, *Das Verhältnis der Entwicklungstheorie in Schellings Naturphilosophie zum Darwinismus.* Progr. Görlitz 1906.

M. Adam, *Schellings Kunstphilosophie, die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Ästhetik.* Leipzig 1907.

G. Mehlis, *Schellings geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804, gewürdigt vom Standpunkte der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung.* Heidelberg 1907.

M. Schröter, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings, entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.* Disertación. Jena 1908.

Benedetto Croce, *Dal primo al secondo Schelling, Critica.* 1909.

Fr. Munk, *Einheit und Duplicität im Aufbau von Schellings System des transzendentalen Idealismus.* Disertación. Giessen 1910.

W. Metzger, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795-1802, ein problemgeschichtlicher Versuch.* Heidelberg 1911.
E. Schertel, *Schellings Metaphysik der Persönlichkeit.* Disertación. Jena 1911.
Otto Braun, *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810.* Leipzig 1906.
— *Hinauf zum Idealismus.* Schellingstudien. Leipzig 1908.
— *Schelling* (en *Grosse Denker*, ed. por von Aster, vol. II). Leipzig 1911.
— *Die Schellingforschung der Gegenwart* (*Geisteswissenschaften*, vol. I). 1913-14.
*H. Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule.* Munich 1929.

5. Sobre la filosofía de los románticos

J. H. Schlegel, *Dieneuere Romantik in ihrem Entstehen und ihren Beziehungen zur Fichteschen Philosophie.* Rastatt 1862-64.
R. Haym, *Die romnatische Schule.* 3ª ed. 1914.
Ricarda Huch, *Blützeit der Romantik.* 2ª ed. Leipzig 1901.
— *Ausbreitung und Verfall der Romantik.* Leipzig 1902.
H. Geschwind, *Die ethischen neuerungen der Frühromantik.* Disertación. Bern 1903.
Oscar Ewald, *Romantik und Gegenwart.* Berlin 1904.
M. Joachimi-Dege, *Die Weltanschauung der deutschen Romantik.* Jena 1905.
E. Kircher, *Philosophie der Romantik*, Jena 1906.
W. Dilthey, *Das Erlebnis und die dichtung.* Leipzig 1906.
M. Deutschbein, *Das Wesen des Romantischen.* Cöthen 1921.

a) Sobre Hemsterhuis

Emil Gruiker, *François Hemsterhuis, sa vie et ses oeuvres.* Paris 1866.
S. A. J. Ruever Groneman, *Fr. Hemsterhuis, de Neederlandsche wysgeer.* Utrecht 1867.
Eug. Meyer, *Der Philosoph Franz Hemsterhuis.* Breslau 1893.
F. Bulle, *Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts.* Jena 1911.

b) Sobre Friedrich Schlegel

P. Lerch, *Friedrich Schlegels philosophische Anschauungen.* Disertación. Erlangen 1905.

W. Glawe, *Die Religion Friedrich Schlegels.* Berlin 1906.
Fr. Stepeuhn, *Friedrich Schlegel, ein Beitrag zur Philosophie des Lebens* (*Logos*, vol. I). 1911.
B. Piert, *Friedrich Schlegel ästhetische Anschauungen.* Neunkirchen 1910.
K. Enders, *Friedrich Schlegel, die Quellen seines Wesens und Werdens,* Leipzig 1913.
Charl Pingoud, *Grundlinien der ästhetischen Doktrin Friedrich Schlegels.* Disertación. München 1914.
H. Horwitz, *Das Ich-Problem der Romantik; die historische Stellung Friedrich Schlegels innerhalb der modernen Geistesgeschichte.* München 1916.

c) Sobre Hölderlin

C. Müller-Rastatt, *F. Hölderlin, sein Leben und sein Dichten.* Bremen 1894.
— *In die Nacht! Ein Dichterleben.* Florenz und Leipzig 1898.
E. Cassirer, *Hölderlin* (en: *Idee und Gestalt*). Berlin 1921.

d) Sobre Novalis

C. Fortlage, *Sechs philosophische Vorträge.* 2ª ed. Jena 1872.
Ernst Heilborn, Novalis der Romantiker. Berlin 1901.
E. Friedell, *Novalis als Philosoph.* München 1904.
H. Simon, *Die theoretischen Grundlagen des magischen Idealismus von Novalis.* Disertación. Freiburg 1905.
— *Die magische Idealismus, Studien zur Philosophie des Novalis.* Heidelberg 1906.
E. Havenstein, *F. v. Hardenberg ästhetissche Anschauungen.* Berlin 1908.
C. Dyrssen, *Bergson und die deutsche Romantik.* Disertación. Marburg 1920.

e) Sobre Schleiermacher

C. Rosenkranz, *Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre.* Königsberg 1836.
Dav. Fr. Strauss, *Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit* (en: *Charakteristiken und Kritiken*). Leipzig 1839.
J. Schaller, *Vorlesungen über Schleiermachers.* Halle 1844.

G. Werssenborn *Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik*. Leipzig 1847-49.
F. Vorländer, *Schleiermacher Sittenlehre*. Marburg 1851.
Sigwart, *Über die Bedeutung der Erkenntnislehre und der psychologischen Voraussentzungen Schleiermachers für die Grundbegriffe seiner Glubenslehre* (*Jahrbuch für deutsche Theologie*, vol. II). 1857.
W. Dilthey, (bajo el pseudónimo de Hoffner), *Schleiermacher* (*Westermanns Monatshefte*, V). 1858-59.
— *De principiis ethices Schleiermacheri*. Disertación. Berlin 1864.
— *Leben Schleiermachers*. Berlin 1870.
— *Schleiermacher* (en: *Allgemeine deutsche Biographie*, vol. XXXI). 1890.
E. Zeller, *Schleiermacher* (*Preussische Jahrbücher*, vol. III). 1859.
D. Schenkel, *F. Schleiermacher, ein Charakterbild*. Elberfeld 1868.
P. Leo, *Schleiermacher philosophische Grundanschauung nach dem metaphysischen Teil seiner Dialektik*. Disertación. Jena 1868.
A. Baur, *Schleiermachers christliche Lebensanschauungen*. Leipzig 1868.
W. Bender, *Schleiermachers philosophische Gotteslehre*. Disertación. Göttingen 1868.
— *Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen*. Nördlingen 1876-78.
R. A. Lipsius, *Über Schleiermachers Dialektik* (Zeitschr. für wissensch. Theol. vol. XII). 1869.
R. Quäbicker, *Über Schleiermachers erkenntnistheoretische Grundansicht*. Berlin 1871.
A. Frohen, *Der Begriff der Eigentümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher*. Halle 1884.
W. Elsmann, *Über den Begriff des höchsten Gutes bei Kant und Schleiermacher*. Disertación. Leipzig 1887.
O. Ritschl, *Schleiermacher Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion*. Gotha 1888.
R. Heinrich, *Schleiermachers ethische Grundgedanken*. Progr. Kempen 1890.
G. Klepl, *Die Monologen Schleiermachers und Friedrich Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse", eine Studie zur Geschichte der individualistischen Ethik*. Dresden 1901.
R. Schütz, *Die Prinzipien der Philosophie Schleiermachers*. Disertación. Berlin 1908.
H. Scholz, *Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre*. Berlin 1909.
E. Troeltsch, A. Titius, P. Natorp, P. Hensel, S. Eck, M. Rade, *Schleiermacher der Philosoph des Glaubens*. Berlin 1910.

H. Süskind, *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher*. Tübingen 1911.

R. W. Schulte, *Schleiermachers Monologen in ihrem Verhältnis zu Kants Ethik*. (*Fr. Manss päadag. Magaz.*). 1920.

ÍNDICE

Prólogo 7
Introducción 11

CAPÍTULO I. KANTIANOS Y ANTIKANTIANOS 19

1. Reinhold 19
2. Schulze 30
3. Maimón 36
4. Beck 43
5. Jacobi 46
6. Bardili 54

CAPÍTULO II. FICHTE 66

1. Vida, desarrollo filosófico y obras 66
2. El fundamento de la Doctrina de la ciencia .. 74
3. La Doctrina de la ciencia teorética 88
4. La Doctrina de la ciencia práctica 100
5. La última forma de la Doctrina de la ciencia .. 110
6. La doctrina moral 125
7. Filosofía del derecho y del Estado 138
8. Filosofía de la historia 148
9. Filosofía de la religión 155

CAPÍTULO III. SCHELLING 166

1. Posición histórica, personalidad. Vida y obras . 166
2. La filosofía de la naturaleza 175
3. El idealismo trascendental 188
4. La filosofía de la identidad 204
5. La filosofía de la libertad 216
6. La filosofía de la mitología y de la revelación .. 237

CAPÍTULO IV. LA FILOSOFÍA DE LOS ROMÁNTICOS ... 247

1. Vida y pensamiento románticos 247
2. El precursor del romanticismo 252
3. Federico Schlegel 262
4. Hölderlin 284
5. Novalis 290
6. Schleiermacher 307
   a) Filosofía de la religión 307
   b) Dialéctica 324
   c) Doctrina moral 337

Apéndice. Tabla cronológica de las principales obras del idealismo alemán 357

Bibliografía 361

2 vol 420